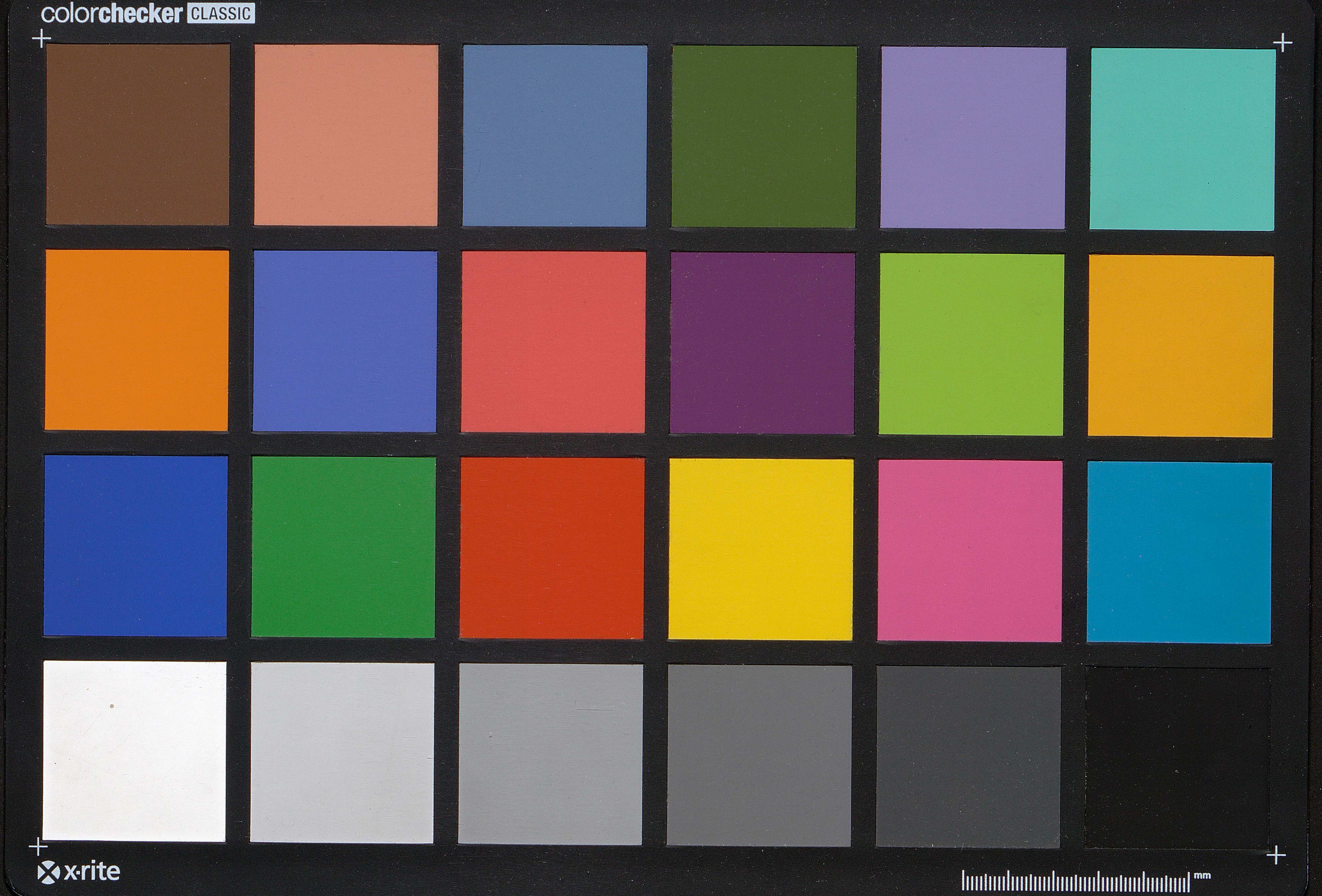
colorchecker CLASSIC
x-rite
mm

JOUFFROY

MORALE

S.Φ.
fr
19

Benj. Lafaist.

(2)

S. P. fr. 19

4°

Ms 87

Cours fait à la Sorbonne (1831 – 1832). – Suite du cours de 1830–31 (voy. à la fin du vol.)

1re Leçon.

Au commencement du cours de l'année dernière nous avons posé une question très-vaste et très complexe, et nous nous sommes proposé d'en rechercher la solution. Pour y parvenir, j'ai dû commencer par résoudre cette question dans les éléments qui la composent, dans les questions particulières qu'elle implique. Après avoir opéré cette décomposition, je me suis demandé dans quel ordre ces questions devaient être abordées et résolues; j'ai déterminé cet ordre. Ainsi s'est déroulée devant nous une longue recherche composée, pour ainsi dire, de plusieurs chapitres. Le cours de l'année dernière a eu pour objet l'un de ces chapitres, celui qui n'en présuppose aucun autre et qui est présupposé par tous les autres, je veux dire l'examen et la solution de la question morale. La Morale se propose de déterminer la fin de la vie actuelle, de résoudre ce problême, qui à toutes les époques a agité l'esprit humain, celui de savoir à quelle fin nous avons été mis sur cette terre, et quel usage nous devons y faire de notre Liberté.

Ce problême résolu, il s'agit de passer à celui qui dans l'ordre posé par nous lui succède immédiatement, c'est-à-dire au problême religieux. Quand on cherche la fin de la vie présente s'élève la grande question de savoir si cette vie n'a pas été précédée d'une autre, et si elle n'aura pas une suite; si la destinée de l'homme est renfermée entre ces deux points obscurs qu'on appelle la naissance et la mort, et dans le cas d'une existence antérieure et d'une existence postérieure, quelle a été la nature de ce passé, et quelle sera la nature de cet avenir. Tel est l'objet fondamental de cette question appelée plus particulièrement religion, parcequ'elle emporte l'homme dans un temps où il n'est plus et dans un temps où il n'est pas encore, et le met, pour ainsi dire, en contact avec l'infini, ou plutôt avec Dieu qui en est la substance et le représentant.

Je pourrais commencer immédiatement par rechercher la solution de cette grande question, mais quatre ou cinq mois d'intervalle ont dû affaiblir les traces de l'enseignement de l'année dernière. Ces questions que j'ai rattachées à la situation de l'humanité en Europe et surtout en France, l'ordre de ces questions, leur dépendance, leur but, tout cela a pu vous échapper. Cette Leçon sera donc consacrée à reproduire brièvement le tableau et de ce qui a été fait l'année précédente, et de la méthode que nous avons suivie pour résoudre ces questions, et de leurs rapports avec la situation actuelle.

J'ai dit que tout être placé ici bas y avait été mis pour un certain but. Telle est du moins la conviction profonde de notre raison à la vue du spectacle de l'univers: il nous semble impossible que tant d'êtres aient été créés en vain, comme il nous semble impossible que la création tout entière n'ait pas une certaine fin. Nous cherchons donc de tous nos efforts la fin pour laquelle chaque être a été mis en ce monde, la fin de la création

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

elle même, et la manière dont les diverses fins particulières concourent à la fin totale.
Parmi ces êtres les uns n'ayant pas conscience accomplissent leur fin sans s'en douter; ainsi ces forces obscures qui réunissent les molécules ou font végéter la plante remplissent cette mission sans savoir qu'elles la remplissent. Il est certains êtres à qui il a été donné de plus de se demander quel est ce but qu'ils poursuivent, et de pouvoir le comprendre. Le seul être capable d'une si haute conception est l'homme, et il en est capable non seulement parcequ'il est sensible aux biens et aux maux (car cela lui est commun avec les autres animaux) mais presqu'uniquement parcequ'il est raisonnable, c.a.d. capable de comprendre. La Raison est une faculté qui cherche la cause des effets, les effets des effets, qui se demande la raison, la fin de toutes choses, qui ne se contente pas de voir, mais qui veut concevoir. Nous comprenons donc en qualité d'êtres raisonnables que toute chose a une fin, que nous aussi nous en avons une, et en qualité d'êtres raisonnables nous cherchons à concevoir quelle elle peut

Si nous ne savons pas quelle est notre fin, nous ne pouvons avoir de règles de conduite. Si nous avons été mis ici bas pour une certaine fin, c'est en vue de cette fin que nous devons agir; si un voile couvre pour nous ce but, nous ne savons plus ce que nous devons penser de cette vie et ce que nous devons y faire; la règle se dérobe à nos regards. Nous ne pouvons savoir quelles règles de conduite doivent être suivies qu'à la condition de connaître notre fin, notre but; sans cette connaissance pas de conduite raisonnable possible.

La vie humaine est la seule portion de l'existence de l'homme que nous connaissions, la seule au moins que nous connaissions immédiatement. Mais notre Raison va au delà de ce que nos sens perçoivent; au delà de cette vie elle comprend qu'il y a du temps, et qu'il y en a en deça. Cette vie lui apparaît alors comme une île au milieu d'un Océan infini dont les extrémités lui échappent; il lui semble contradictoire que notre existence n'occupe qu'une si faible partie de ce temps qu'elle conçoit. Cet être soupçonne donc qu'avant de paraître en cette vie il a pu exister, et qu'après cette vie il pourra exister encore. Dès lors il ne peut comprendre sa fin sans se rendre compte de ces deux incertitudes. C'est ce qui fait que les deux problèmes de la vie antérieure et de la vie future se trouvent embrassés dans la question supérieure de la destinée de l'homme; c'est ce qui fait que l'homme s'inquiète non seulement de sa fin, mais encore de la question de savoir d'où il vient et où il va.

Mais il se sent une unité d'un nombre très grand d'êtres semblables à lui, dont l'ensemble compose l'espèce humaine. Cette espèce lui apparaît aussi comme perdue dans un point de la durée. Elle remonte toujours à des bornes peu éloignées, elle arrive toujours à des traditions qui attestent un commencement, et, comme tout ce qui commence a une fin, comme l'individu est mortel, il lui semble que la mortalité doit être dans l'espèce et qu'elle périra. Comment a commencé l'humanité, comment finira-t-elle, pourquoi a-t

été appelée sur la terre, quel rôle y joue-t-elle ? Ce sont d'autres questions que l'individu se sent obligé de résoudre pour pouvoir connaître sa destinée particulière ; car il est impossible que dans la destinée de l'espèce il n'y ait pas qq. chose de la destinée spéciale des individus.

Ce n'est pas tout ; cet individu dans l'esprit duquel ces pensées s'élèvent conçoit un autre océan que celui de la durée, l'océan de l'espace. De tous les mondes qui remplissent cet espace ses yeux n'atteignent que ceux qui sont le plus près de lui ; mais sa raison remonte de l'un à l'autre et agrandit la sphère jusqu'à l'infini. Ainsi, il se plonge dans l'océan de l'espace comme dans celui de la durée ; il aspire à comprendre tout ce qu'ils contiennent ; il se pose le problème du pourquoi de l'Univers. Son ambition ne va pas à moins qu'à chercher le secret de l'énigme de la création entière.

Ainsi, parti d'une question qu'il est nécessaire de résoudre pour savoir comment il doit se conduire dans la vie l'homme s'élève peu à peu, de proche en proche, à des questions intimement unies à la première, et ne s'arrête qu'après s'être posé le problème qui contient tous les autres, et au delà duquel il ne peut plus aller, c.a.d. le problème de toute la création.

Peut être vous êtes vous trouvés pendant une nuit obscure au milieu d'une vaste salle ; peut être aussi qu'au sein de ce vaste édifice ne pouvant avec vos sens saisir qu'une faible partie de l'enceinte, vous avez senti s'élever en vous l'inquiétude ; car elle est inévitable quand on est dans un lieu dont on ne connaît ni la forme ni les limites. De même l'homme en cette vie se trouve dans une vaste prison dont il ne connaît ni les limites ni le contour ; il voit avec ses sens une faible partie de cet espace immense et s'inquiète de tout le reste ; il ne peut vivre en paix avant de s'être fait une idée quelconque.

Ces questions sont si graves, si inévitables qu'à quelque degré de civilisation que l'homme ait été placé, il se les est posées, parceque à quelque degré de civilisation qu'il soit parvenu, dans l'état sauvage comme dans le nôtre, il est raisonnable, il se sent libre et chargé de sa destinée. Par cela seul qu'il est libre, il doit s'inquiéter de savoir quelle est sa fin, la cause du monde etc... L'histoire en offre une preuve éclatante : on n'a pas trouvé de tribus sauvages si abruties, de peuplades si misérables, chez qui ces questions ne fussent vivantes, et n'eussent même obtenu quelques solutions, solutions nécessaires pour que ces peuplades vécussent en paix. Ainsi, partout où il y a eu des hommes on s'est posé les questions, et on a cherché à les résoudre.

Il faut bien comprendre une chose, c'est que toute la conduite de l'homme ici-bas dépend de la solution qu'il s'est faite de ces questions. En effet, comme dans l'homme c'est l'intelligence qui gouverne la volonté, et la volonté les sens ou l'action, en dernière analyse la raison de tout ce que nous faisons va se résoudre dans une idée. Or, supposons que vous ayez une certaine idée de la fin de l'homme, cette idée va régner en vous, et votre volonté voudra ce qu'enseigne cette idée ; cette idée deviendra la règle de votre conduite.

Que si cette idée n'est pas dans votre esprit, ne sachant point quelle fin vous avez été mis ici bas, la raison ne peut plus prescrire de règles à la volonté, qui tombe sous le gouvernement immédiat des tendances ou des passions. Il n'y a que deux manières de vivre, la vie passionnée et la vie raisonnable. L'enfance vit de la vie passionnée, qui se poursuit dans l'homme jusqu'à ce qu'il soit arrivé à l'état de raison. Alors il s'enquiert du but de la vie, afin de savoir quel usage il fera de l'empire qu'il a sur lui même. Au gouvernement variable capricieux, des passions succède le gouvernement calculé, sage et froid de la raison. A moins de soutenir que l'homme n'est pas un être raisonnable, on est contraint d'avouer que l'idée qui détermine sa conduite, c'est l'idée qu'il s'est faite de la destinée de l'homme en ce monde.

Ce qui est vrai de la conduite de l'individu est vrai aussi de la conduite des nations. En effet, comment peut on gouverner une société, si ce n'est d'après l'idée qu'on a de la fin des sociétés humaines? Et comme cette fin ne peut être connue qu'à la condition de connaître la fin particulière de l'homme en tant qu'individu, ainsi on n'arrive à la solution du problème politique que quand on a une solution du problème moral. Là où il y a une solution du dernier problème, elle engendre la solution du premier; mais là où une solution du problème moral n'existe pas le problème politique ne peut être résolu. Et s'il est vrai que la conduite de l'individu résulte de la première solution, il est vrai aussi que la conduite des hommes résulte de la seconde. Mais comme on n'a pas une solution de sa destinée à moins d'avoir résolu d'une manière quelconque tous les problèmes que nous avons posés, il s'ensuit que le développement des individus et de l'humanité est toujours réglé par les solutions de tous ces problèmes. Donc l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire des solutions qui se sont succédées dans l'idée de l'humanité. Ce qui fait que la pphie de l'histoire n'est que l'application des faits matériels par les solutions données aux problèmes pphiques; et qui fait que vous ne comprenez rien à l'histoire de l'espèce, ou aux événements d'une nation tant que vous ne rapportez pas ces événements à leurs raisons, c.a.d. aux solutions qui ont engendré ces événements.

La forme et le nom donnés à ces grandes solutions sont la forme religieuse et le nom de religion. Toute religion est un ensemble de solutions des questions que nous avons posées. Prenez une religion quelconque et vous trouverez une confirmation éclatante de cette assertion. Les dogmes d'une religion ne sont que des réponses aux problèmes énumérés. Si vous vous représentez les différents dogmes du Paganisme, et que vous vous demandiez quelle est l'origine du monde, celle de l'espèce, pourquoi elle a été créée, d'où vient l'homme pourquoi il a été mis ici-bas, et ce qu'il deviendra après cette vie, vous trouverez que le Paganisme est un ensemble de réponses à ces différentes questions.

De même le Christianisme est un ensemble de réponses à tous ces problèmes; comment l'espèce est allée, comment elle doit aller, si l'homme a existé avant l'existence actuelle et s'il existera après etc..., en un mot il n'est pas un des problèmes énumérés qui ne trouve sa solution dans les dogmes du Christianisme.

Ainsi le propre d'une religion, c'est d'être une réponse à la question de notre destinée. Quand une religion règne et qu'on y croit, aucun individu ne conçoit de doute sur les problèmes qui tourmentent l'humanité; tous les fidèles sont unis de cœur et d'idées; ils s'accordent entre eux sur tous les points et vivent d'une vie commune. C'est cette unité de vie et de conviction qui fait la force d'un peuple, qui fait qu'il marche comme un seul homme; mais quand elle s'éclipse et disparaît sous le souffle du scepticisme, plus d'accord, plus d'harmonie, partout règne une profonde incertitude et une profonde anarchie. Voilà le secret du vide qui se produit quand s'évanouit cette communauté de croyances.

Il y a des hommes qui possèdent ou croient posséder des solutions des questions dont il s'agit, solutions qui n'ont point la forme qu'elles revêtent dans ce qu'on appelle religion; et les hommes qui les possèdent y croient à un autre titre qu'on ne croit aux solutions religieuses. Platon, par ex., a agité dans ses ouvrages presque toutes les questions qui nous occupent, et en a donné des solutions plus ou moins complètes; l'ensemble de ces solutions s'appelle un système pphique. D'autres penseurs illustres, qui apparaissent comme les géants de l'humanité, Aristote, Zénon, Epicure, Leibnitz et Kant ont ensuite publié de même des réponses aux problèmes qui intéressent l'humanité, et tout le monde a appelé ces réponses, non des religions, mais des systèmes pphiques.

Ces systèmes ont été adoptés par d'autres, et ont fait des Ecoles; mais ces Ecoles n'ont jamais compris qu'un très petit nombre d'individus, si on les compare à la multitude d'hommes qui ont été soumis à l'empire d'une religion. De plus, les disciples de ces Ecoles appartiennent tous à des classes éclairées de la société, et jamais aux masses. Aussi les systèmes pphiques apparaissent comme des solutions aux problèmes de notre destinée, mais qui ne prennent d'empire que sur un petit nombre d'hommes, et se proposent à la croyance à un autre titre que les religions. Toute religion se rapporte à une inspiration d'en haut, et se prétend révélée par Dieu aux hommes. Mais celui qui propose un système pphique, dit: je propose ces solutions parce que je les crois vraies; je les démontre, examinez mes preuves. Une religion dit, au contraire: voilà la solution; elle est vraie parce qu'elle vient de Dieu; adoptez-la, vous n'avez pas à l'examiner.

Un autre trait distinctif d'un système pphique, c'est qu'il a une forme rationnelle. Une religion a une forme mythique, s'enveloppe d'images et de figures, et ne parle que par symboles; elle présente des solutions dogmatiquement. Un système pphique propose des solutions pphiques, c.a.d. des solutions claires et non voilées sous des images. L'existence de ces deux sortes de solutions n'est pas douteuse, non plus que les différences qui les séparent, non plus que l'influence qu'elles ont eue sur l'humanité.

Etant données les questions qui agitent l'esprit humain, et la nécessité de les résoudre,

si vous examinez l'histoire de l'humanité, vous verrez que les différentes solutions proposées n'ont pas été immortelles, mais que toutes ont péri à une époque donnée, qu'il y a succession dans ces solutions. Ainsi, à une religion qui à une certaine époque résolvait d'une certaine façon le problème de notre destinée pour un certain peuple a succédé le Scepticisme, au Scepticisme une nouvelle religion; celle-ci est morte à son tour et une autre lui a succédé.

Pourquoi une solution périt elle? L'histoire nous répond parceque un jour on s'aperçoit qu'elle est insuffisante, qu'elle répond imparfaitement aux questions proposées, c'est parcequ'elle est incomplète qu'elle donne prise au Scepticisme; c'est par là qu'on l'attaque et qu'on la met à mort. Pourquoi, cette solution ou cette religion morte, une autre vient elle prendre sa place? Parceque cette nouvelle religion n'a pas aux yeux de ceux qui l'adoptent les imperfections de la première. Puis, un jour on fait encore des progrès on découvre que les dernières solutions ne valent rien, on les brise, on les renverse; mais le besoin de les renverser est suivi du besoin d'en admettre d'autres. Du jour que les lumières de l'esprit humain ont dépassé la part de vérité contenue dans une religion, le besoin de la détruire s'éveille, et une nouvelle religion naît peu après. Cette succession de religions est la représentation fidèle du travail de l'esprit humain sur les questions qui l'intéressent. Comme chacune de ces religions a ses avantages et ses imperfections, et que ses avantages vont toujours en augmentant à mesure qu'on passe d'une solution à une autre, il y a progrès; chaque religion crée sa civilisation, et, à mesure que le monde vieillit, des manières d'être pour l'humanité de plus en plus parfaites, de plus en plus civilisées. Les religions présentent donc un progrès de l'esprit humain vers la vérité sur les questions énumérées. C'est là la marche de la civilisation.

Un autre caractère de ces ensembles de solutions, c'est que non seulement elles nous offrent un progrès, mais encore que leur vérité toujours croissante se développe plus clairement; les formes mythiques disparaissent peu à peu, et le fond apparaît d'une manière de plus en plus immédiate, de plus en plus manifeste. Les plus anciennes religions sont chargées d'images et de figures, mais cette forme symbolique va toujours diminuant jusqu'au Christianisme. Le Christianisme ressemble déjà à un système philosophique, et est bien supérieur par la simplicité de sa forme aux religions précédentes.

Un troisième caractère à remarquer dans cette succession de solutions, c'est qu'aucune religion ne détruit la portion de vérité contenue dans la religion à laquelle elle succède; elle ne fait qu'y ajouter. Ainsi rien de vrai ne se perd, et l'incomplet des premières solutions diminue de plus en plus.

Cela posé, on voit que l'humanité peut être dans deux états différents, ou soumise à des solutions qu'elle croit, ou dans l'état d'incrédulité, dans cet état de transition dans lequel on abolit et l'on reconstruit; elle est ou à l'état de foi, ou à l'état de transition.

De là deux époques dans l'humanité: époque dogmatique, et époque sceptique ou de transition.

Toute époque dogmatique se partage en deux grandes périodes. Supposons que dans la tête
d'un homme ou d'une masse jaillissent tout à coup des solutions nouvelles, il est évident que
les hommes qui les premiers les ont conçues devront les démontrer, les établir en réfutant
et en renversant les précédentes. Le dogme établi dans les intelligences voudra s'établir
dans les réalités matérielles, il voudra que toutes choses dans ce monde soient réglées par
ces solutions et d'après ce nouveau mot, et rien ne lui sera plus facile que de réaliser
ce désir, quand il sera maître des intelligences, quand il les possédera. Ainsi dans la première
période conquête intellectuelle, dans la seconde règne à la fois intellectuel et matériel.
Pendant toute cette époque il y a union entre toutes les intelligences, accord unanime sur
toutes les questions qui intéressent l'humanité, et harmonie dans la conduite de la vie.

Les époques de transition se partagent de même en deux grandes périodes. D'abord
les hommes à qui les solutions établies ne suffisent plus s'attachent à en démontrer
les vices, les abus et les imperfections; de là une lutte intellectuelle par laquelle
les hommes nouveaux s'efforcent de détruire les dogmes régnants. Cela fait, un nouveau
pas doit se faire qui conduise à l'invention d'un dogme nouveau. L'esprit ne
peut rester long-temps dans le vide; quelque question qu'il se pose, il ne peut la
résoudre sans passer par la question qui donne la solution de toutes les autres.
L'incertitude sur cette dernière répand de l'incertitude sur tout le reste. Il faut donc,
après avoir renversé, se hâter de reconstruire. De là la 2e période de la 2e époque;
d'abord scepticisme et indifférence, puis ce scepticisme et cette indifférence engendrent
nécessairement un ensemble de solutions, qui commence par conquérir les intelligences, puis les réalités.

Telle est la gravité des questions énumérées que l'humanité n'est occupée qu'à
en chercher la solution. Quand elle possède une solution, elle vit sous son empire;
quand elle en vient à douter, quand elle voit l'incertitude planer sur cette solution,
comme les moeurs, la poésie, la conduite privée et publique, tout, en un mot, sort
de là, et se modèle sur ce type, tout tombe dans l'anarchie intellectuelle et dans le désordre.
Nous ne ferions pas en ce moment un cours de ph^ie, nous ne chercherions pas de
solution au problème de notre destinée, si nous étions dans un temps où un dogme
règne; car alors ce problème et tous ceux qui en dépendent seraient résolus, nous ne
nous aviserions pas même de chercher d'autres solutions. Mais puisque nous nous
posons ce problème, puisque nous sentons la nécessité d'en découvrir la solution, nous
sommes nécessairement dans une époque de transition, où cette solution n'existe pas;
et nous sommes dans la période de cette époque où à la ruine de la solution ancienne
a succédé l'indifférence, et dans les esprits avancés l'inquiétude. Ce cours prouve deux choses,
que nous sommes dans une époque de transition, et que nous arrivons à la 2e période de cette
époque, à la période de reconstruction.

Pourquoi sommes-nous ici agitant de pareilles questions? N'est-ce pas là un symptôme

de ce besoin, de cette inquiétude, qui succèdent à la ruine d'un dogme régnant? Mais ce symptôme est bien faible au milieu des symptômes plus manifestes, qui remplissent aujourd'hui la société. Il est inutile de tracer ici l'histoire de cette révolution immense que l'Europe et dans l'Europe les nations les plus civilisées ont commencé de subir, et travaillent à accomplir depuis plusieurs siècles. On a vu la première étincelle de cette révolution dans la personne de ces réformateurs obscurs qui ont précédé Luther; déjà ils avaient soupçonné le scepticisme déjà ils avaient découvert un premier défaut, une première imperfection dans les dogmes établis. Ils furent brûlés et ils devaient l'être. Leurs successeurs parurent à des époques, où ce commencement de lumière, de scepticisme était devenu moins individuel, et avait acquis une demi-popularité; ils eurent l'habileté d'allier leurs opinions hostiles avec des intérêts, et de gagner l'appui d'hommes assez considérables, qui avaient déjà quelques soupçons. Ils évitèrent le bûcher et commencèrent à fonder le scepticisme en face de la religion dominante. Peu à peu, le Scepticisme, après s'être personnifié dans l'intelligence de quelques philosophes, descendit dans les classes éclairées, et de là dans les masses. Alors s'éleva une guerre à mort contre les solutions dominantes; alors on discuta très-hautement leur légitimité, et leurs vices apparurent à tous les yeux. Et l'on critiqua non seulement le faux mais encore le vrai de ces solutions; car une révolution dépasse toujours de beaucoup le but qu'elle s'était proposé. Ainsi avec du temps et du génie le dogme fut vaincu intellectuellement.

Telle a été la première période de la première époque dans laquelle nous vivons.

Mais le Scepticisme triomphant dogmatiquement voulut aussi triompher dans la réalité. De là une seconde révolution, dans laquelle on eut pour but non plus de convaincre les esprits, non plus de s'emparer des intelligences, mais de s'emparer des institutions et des possessions que s'était faites la solution régnante. Cette révolution éclata à différentes époques chez différens peuples; mais son acte le plus puissamment dessiné a eu lieu dans notre pays. La révolution française n'a pas eu d'autre but que de détruire dans la réalité ce que déjà le scepticisme avait détruit dans les intelligences.

Si je voulais vous montrer comment le scepticisme s'empare des réalités, contrôle le pouvoir et lui trace son code, vous verriez tout ce qu'a été notre révolution, c.a.d. la destruction politique de tout ce qui avait été établi en vertu des solutions chrétiennes, ou, en d'autres termes, la destruction de toutes les applications du Christianisme au monde réel.

Cette révolution, après avoir détruit, est arrivée à son dénouement; tout est fini dans les intelligences et la réalité. Et nous voilà vainqueurs inoccupés, en état de sentir le vide profond dans lequel nous a jetés le Scepticisme. De là cette inquiétude, qui se répand dans tous les esprits un peu avancés; de là le besoin qui nous fait chercher une solution à substituer à la solution détruite; de là ce cours lui même. Car nous sommes des instrumens de la fatalité qui veut que nous renversions et que nous reconstruisions, qu'un dogme meure et qu'un autre règne. nous nous trouvons dans la 2e période d'une époque critique, c.a.d. en quête d'une solution nouvelle

Si vous suivez avec moi les conséquences logiques de la situation dans laquelle nous nous trouvons, vous verrez que ces conséquences logiques existent toutes dans notre état social actuel, et vous aurez un tableau complet de la situation de la nation française, situation qui plonge dans l'incertitude, dans le désespoir un très grand nombre d'esprits. On ne s'effraie pas de ce qu'on comprend.

Ce qui domine en ce moment, c'est la volonté d'établir un ordre de choses qui puisse vivre et subsister. Tout le monde est préoccupé de cette idée; fonder, établir, construire. Mais à quelle condition peut on construire? à condition qu'on saura le but de ces établissemens, de ces constructions qu'on se propose. Il est impossible d'organiser un gouvernement, d'établir un ordre politique durable, si l'on est dans l'ignorance la plus profonde du but de la société; car on n'organise une chose que dans un certain but que l'on connait. Le but n'étant pas trouvé, l'organisation est impossible. De là l'impuissance absolue de tous les efforts qu'on fait aujourd'hui avec les meilleures intentions du monde pour organiser et fonder q.q. chose.

Quand un dogme finit, il se retire d'abord des intelligences sous le feu du scepticisme qui le nie. Cette retraite opérée, l'intelligence demeure pendant q.q. temps dans l'indifférence, elle en sort par l'inquiétude qui la porte à se poser de nouveau les questions et à leur chercher une autre solution. Voilà l'histoire commune de tout le monde, mais tout le monde n'est pas arrivé au même point. Toute révolution d'idées, et il n'y a pas d'autres révolutions, commence par les esprits les plus éclairés, et, comme il y a parmi les hommes inégalité d'intelligence, comme ils se sont trouvés dans des circonstances plus ou moins favorables pour s'instruire, beaucoup de gens dans ce pays, surtout parmi les masses, sont loin d'être arrivés au point où nous en sommes; d'autres, au contraire, sont peut être plus avancés et possèdent des solutions nouvelles. De sorte que dans une même nation coexistent la foi ancienne et le scepticisme à tous ses degrés: q.q.s uns sont à l'état de foi, car il y a encore des fidèles dans les masses, d'autres à l'état de scepticisme, d'autres à l'état d'inquiétude, d'autres enfin en sont à poser les questions. Ainsi cette anarchie, cette incertitude sur toutes choses est redoublée encore par la diversité des points de vue où se trouvent placés les individus.

Ce n'est pas tout; il y a des hommes, et ce sont ceux de la nation les plus éclairés, les plus respectables, les plus célèbres, qui n'ont pas été passifs dans cette révolution, mais qui y ont joué un certain rôle. Il y en a qui ont mis la main à l'œuvre à une certaine époque, où il s'agissait de faire une certaine chose, d'autres à une autre époque où il s'agissait de faire une autre chose. Chacun de ces hommes au moment où il s'est vu une mission, s'est tellement imprégné de cette mission qu'il n'a pas pu passer à l'idée de la mission suivante; il s'est en quelque sorte pétrifié dans sa mission. Les hommes qui ont passé par la révolution, il leur est impossible de la considérer sous un autre point de vue que celui sous lequel ils l'ont envisagée et dû l'envisager au moment où ils jouaient leur rôle. Ainsi

parmi nos hommes illustres il en est dont l'intelligence s'est arrêtée à la Constituante, à la Convention, au 18 Brumaire, à la chute de l'Empire, ou à la révolution de Juillet. Ce n'est pas un reproche que je leur adresse; tout cela se fait en vertu des lois nécessaires de l'esprit humain car si un homme peut s'emparer d'une idée, une idée peut aussi s'emparer de lui et le retenir indéfiniment sous son empire.

Dans ce moment l'objet qu'on doit avoir en vue, c'est de combler le vide qu'a produit la destruction; beaucoup sont appelés à combler ce vide matériellement qui sont par leurs précédents dans l'impossibilité de comprendre la nouvelle mission qu'ils sont chargés d'accomplir. C'est qu'ils ont rempli leur première mission avec tant d'ardeur et de courage que leur esprit fatigué n'a pu en reconnaître et en accepter une nouvelle. De là, à l'anarchie des opinions née des différents points de vue où les esprits sont arrivés dans une voie commune, s'ajoute cette nouvelle cause, que les hommes d'aujourd'hui ayant rempli des missions différentes s'y sont pétrifiés, pour ainsi dire, et n'ont pu les traverser; circonstance qui leur fait concevoir de la situation actuelle des idées, des points de vue, qui ne sont pas ceux de cette situation. De là dans l'état présent des choses cette divergence, cette confusion d'opinions et de langues, au sein de laquelle on ne sait plus ni où l'on va, ni où l'on arrivera; tout horizon est dérobé, et nous manquons de lumière pour éclairer notre marche.

Dans les masses un autre phénomène se manifeste; ce phénomène est le suivant. Autrefois quand la foi chrétienne régnait sur les esprits, on cédait bien à des passions comme maintenant; mais outre ce mobile habituel, un autre agissait fréquemment sur la volonté c'était l'idée de la fin pour laquelle l'homme a été mis en ce monde, l'idée morale. Pourquoi cette idée dominait elle tous les esprits? Parceque le problème moral avait pour l'homme à cette époque une solution positive; tout chrétien savait que cette vie était une vie d'épreuve, et s'il la traversait saintement, il en serait récompensé dans une autre vie. L'homme du Christianisme, avant de prendre aucune détermination, se posait cette question: voilà où me poussent mes inclinations, mais cela est il conforme à la loi de Dieu? On y mentait q.q.fois à cette loi, mais on le savait, on en faisait pénitence, preuve certaine qu'il y avait moralité dans les esprits. Les Rois aussi savaient qu'une mission était mise en leurs mains celle d'exercer, à l'exemple de Dieu, un gouvernement paternel sur leurs peuples; ils pouvaient violer cette loi, et de fait ils ne se conduisaient ni mieux ni plus mal que dans d'autres époques mais enfin quand ils violaient la loi, ils le savaient, ils s'en repentaient; il y avait donc moralité dans le gouvernement tout comme dans l'individu. Il n'y avait pas un pauvre paysan, pas un misérable pâtre sur l'esprit duquel le motif moral n'eût d'empire, chez qui il n'y eût moralité et religion.

Qu'est il arrivé? La solution du problème moral et la religion ayant été ruinées dans les intelligences, le but de la vie s'est voilé; au lieu de ces perspectives morales qui rendaient cette vie religieuse et poétique, dans le siècle où nous vivons l'individu ne voit pas au delà

la mort, et ne connaît pas de but à cette vie; il est réduit à obéir à ses penchants, à ses passions, et aussi à des habitudes dont il ne comprend pas le sens. Le pape détruit, les habitudes sont restées, mais le sens de ces habitudes n'est plus connu. Si les actions sont aussi bonnes, si la conduite est aussi régulière qu'auparavant, le motif moral n'en est pas moins détruit. On ne se conduit pas bien en vue d'obéir à la loi, et cette conduite manque de moralité, parcequ'elle n'est pas inspirée par un motif rationnel. Dans de telles circonstances supposez au sein de la société de grandes misères, qu'y aura-t-il dans ces âmes qui les porte à se résigner à ces souffrances? Ils ne pourront plus se rendre compte de leur malaise, ils ne sauront à qui s'en prendre. Le motif moral a disparu du sein des masses, et il a dû disparaître. Ce n'est pas une accusation que je porte contre elles; je raconte des faits aussi inévitables que la chute d'une pierre.

Il vous est facile maintenant de comprendre, d'une part ces tentatives de solutions du problème moral que nous faisons ici, dans toutes les parties de la France en essais de petites religions qui ont pour but de pourvoir à ce vide produit par la ruine du Christianisme, et d'autre part ce désordre dans lequel la poésie et tous les arts sont tombés. Il y a des poètes qui chantent encore, les uns parcequ'ils ont foi au passé, les autres parceque un scepticisme fou et profond leur tient lieu de foi. Mais une poésie grande et véritablement de notre époque, il n'y en a pas; l'impuissance est complète, parcequ'il y a absence complète de croyances. Les questions étaient grandes et belles, quand il s'est agi de renverser le dogme intellectuellement, mais quand il a fallu le vaincre matériellement le point de vue s'est rétréci. Quand les réalités ont été attaquées et en partie démolies, la question s'est rapetissée encore et les esprits avec elle; de sorte que nous sommes venus à un tel rapetissement d'idées, que la moralité et l'intelligence ont sensiblement diminué. Tout cela est nécessaire, mais ne peut être que passager.

Il reste à nous placer dans la position, où, avec cette vue du passé et du présent et de l'avenir, il est vrai, il est légitime, il est bien que nous nous placions tous. Il y a du bonheur à échapper à la sphère d'action où l'on fait sans savoir si ce que l'on fait est bien, et pourquoi on le fait, où l'on procède en désordre, pour rentrer dans la sphère de la ph[ilosop]hie de l'histoire.

Nous comprenons dans quelle situation se trouve chez nous l'humanité, à quel point elle est arrivée, et où elle va; nous savons la raison de ce vide universel qui commence à l'inquiéter: ce vide est la condition nécessaire de l'aurore qui doit bientôt s'élever pour elle à l'horizon. Ainsi grâce à ce point de vue élevé, nous nous expliquons l'état actuel de la société; et comprendre une situation q.q. désagréable qu'elle soit, est un grand bien, parceque c'est un motif de résignation. Il y a plus; nous trouvant dans une telle situation, nous nous occupons ici de ce dont on doit s'occuper en pareille circonstance, de l'avenir qui doit résulter de cet état de choses, de la

découverte des nouvelles croyances, des nouvelles solutions qui doivent régner dans l'avenir. Pourquoi sommes-nous ici? Nous y venons pour traiter ce qui est à l'ordre du jour, pour chercher avec les lumières de notre raison la solution de ces questions que l'humanité cherche comme nous à résoudre; et non seulement nous nous mettons dans une position conforme à l'ordre du jour, mais nous remplissons une mission à la charge des ppher dans les temps où nous vivons. Il ne faut pas croire qu'un dogme vienne après un autre sans travail. Ce sont toujours les ppher qui inventent un dogme nouveau, car ce sont toujours les esprits les plus avancés. Quand ils ont battu l'eau pendant quelques siècles, alors les vérités qu'ils ont mises en lumière descendent peu à peu, et tout à coup s'incarnent dans quelques têtes qui en deviennent le Verbe. Ainsi parviennent à s'établir dans l'usage commun ces vérités, dans ce qu'elles ont de plus palpable. Jamais les ppher n'ont fondé une religion, mais toujours ils ont été les précurseurs nécessaires de toute religion. Il y a trop loin du langage des ppher à celui de la multitude, pour que celle-ci reçoive immédiatement la vérité de la bouche des ppher. Il faut que cette vérité passe par un intermédiaire qui tient le milieu entre la tête de la société et sa partie inférieure, par un homme qui ne comprend sous ce système pphique que ce qu'y comprennent les esprits vulgaires comme lui, qui ne prend pas cela pour une invention de la pphie, mais qui croit que c'est le fruit d'une inspiration divine, et qui le prêche. Alors les ppher deviennent un objet d'hostilité pour ceux à qui ils ont donné la vérité. L'homme, qui en est le verbe, nie, parcequ'il ne le croit pas, qu'elle vienne des ppher, et, comme elle a changé de forme, les ppher sont brûlés au nom de cette même vérité qu'ils ont trouvée. Les précurseurs de toute religion sont brûlés, et ils doivent l'être, parcequ'ils viennent toujours avant le temps.

L'histoire de la pphie grecque est une représentation fidèle de tout ce que nous avons dit. Les cinq siècles qui ont précédé J. C. en Grèce ne sont qu'une longue époque sceptique. Le dogme religieux qui avait régné en Grèce était détruit; sa ruine avait commencé du jour où Thalès commença la pphie Grecque. Socrate fut le martyr de cette pphie, comme les prédécesseurs de Descartes furent depuis les victimes de la pphie moderne. Sont-ce des ppher qui ont proclamé le Christianisme? non; ce sont des apôtres, la plupart ignorants, et complètement étrangers à la pphie. Qu'ont fait les Apôtres? Ils ont combattu, ils ont persécuté, ils ont tué les ppher. — Ce qui est arrivé doit arriver encore.

2ème leçon

Avant de reprendre le cours des recherches que nous avons entamé l'année dernière, j'ai dû vous rappeler et l'objet de ces recherches, leur méthode et leur plan. J'ai dû en même temps vous rappeler dans quel intérêt avaient été posées les questions que nous devions aborder, et cela m'a conduit à vous remettre sous les yeux un tableau que je vous avais présenté l'année dernière, le tableau de l'état dans lequel se trouve actuellement la société parmi nous. Tel a été l'objet de la 1ère leçon. Les nombreuses matières que cette leçon devait embrasser m'ont obligé de passer très légèrement sur la dernière partie.

Je me propose aujourd'hui de la rétablir avec plus d'étendue. Considérant combien il est important pour vous et pour moi que je sois bien compris dans les idées que j'ai exposées sur la marche de l'humanité, et desquelles je déduis sa situation actuelle, je sens que j'ai besoin, en donnant plus de développement à la partie du tableau esquissée seulement dans la dernière leçon, de revenir encore sur des traits généraux de ma théorie de la pphie de l'histoire, et de ma théorie du développement de l'humanité. Si mes idées sur ce point n'étaient pas parfaitement comprises, je m'exposerais à des interprétations fâcheuses ; je sens très bien que mes paroles ont rencontré dans cet auditoire des esprits inégalement avancés. Quelques-uns appartiennent encore au passé ; j'ai pu troubler des croyances, ébranler des convictions, qui faisaient le calme et la paix de ceux qui les avaient. Il faut que je montre que je suis par la nature de mon sujet historien et non pphe, que je peins ce qui arrive sans attaquer aucune des doctrines que j'expose.

J'ai fait voir par quelle fatalité dans les époques semblables à la nôtre les esprits se séparent, les uns allant plus vite, les autres plus lentement, les uns pressés par des circonstances indépendantes d'eux, les autres retenus par des circonstances étrangères à leur volonté, de sorte qu'ils se trouvent bientôt à des distances très éloignées les uns des autres, et que les paroles que l'on fait entendre au milieu d'eux, propres à certaines situations intérieures, ne sont pas propres à d'autres. Mais je n'ai fait que peindre, et en montrant la fatalité qui met ainsi les différents esprits aux différents degrés de l'échelle, j'ai avoué et reconnu que tout cela était involontaire, qu'on était avancé ou retardé selon les circonstances dans lesquelles on se trouvait, que tout homme devait passer par chacune des phases dans lesquelles se partagent ces époques, et qu'il n'y avait pas plus de gloire à se trouver dans l'une que dans l'autre.

Je me serais gardé de commencer un pareil cours, si aujourd'hui la plupart des esprits n'étaient mûrs. Il y a dix ans, j'avais les mêmes idées, mais je ne voulais pas porter le trouble où était le repos et devancer les circonstances.

Le peu de mots que je viens de vous dire me fera pardonner si je reviens encore sur les grands traits du tableau que je vous ai présenté dans la dernière leçon, en appuyant sur les derniers. Mon but est surtout de vous faire apercevoir la fatalité,

la nécessité intellectuelle, qui fait que les choses arrivent comme elles arrivent, qui fait certaines opinions régner, s'ébranler, tomber, qu'à la place de ces opinions s'en élèv d'autres pour régner et tomber à leur tour. Cette nécessité toute intellectuelle, et qui n'ôt rien à la liberté de l'homme, est de toutes les doctrines celle qui rend le plus tolérant et le plus éclairé, car elle explique l'histoire de l'espèce comme celle de l'individu : le p tolérant, car en faisant voir la fatalité des idées, elle empêche de se fâcher contre qui nous dépassent ou sont en arrière de nous.

L'intelligence du temps où l'on vit est ce qu'il y a de plus important. On ne fait d faute en politique, on n'y porte de l'irritation que parcequ'on ne comprend pas son époque. La philosophie de l'histoire en expliquant les mouvemens et les révolutions des i sur les problêmes qui intéressent l'humanité, en expliquant par quelles phases elles doivent passer, ce que dure qu'une révolution rend l'ame calme et les jugemens d la raison indulgente. Elle éclaire en même temps la haute politique, en montrant c qu'il faut faire à chaque époque de développement.

Deux mobiles seulement agissent sur la volonté de l'homme et déterminent sa conduite, les tendances de sa nature et les idées de son intelligence ; cherchez dans l'homme un 3ème mobile, vous ne le trouverez pas. La nature humaine est la mê à toutes les époques et dans tous les pays, de manière que ses tendances restent toujour et partout les mêmes. Si l'homme, sa volonté et sa conduite n'étaient placés qu sous l'influence des tendances inséparables de sa nature, le mobile ne changeant pa sa conduite n'éprouverait aucune variation. L'homme se conduirait en France, comm se conduit en Chine, à présent comme il y a mille ans, comme il se conduirait chez les

Le seul élément mobile, ce sont les idées, car les idées viennent de son intelligence et son intelligence est progressive. Elles seules sont susceptibles de croître et de décroîtr elles seules sont susceptibles de plus et de moins ; et, comme elles influent aussi sur la conduite de l'homme, si cette conduite change d'un pays à un autre, d'une époque à une autre, cela ne vient que des changemens subis par ses connaissances ou ses idées. Les animaux n'étant pas raisonnables, leur intelligence ne servant qu'à leur faire apercevo les objets vers lesquels leurs tendances les poussent sans leur faire chercher ni le pourq ni le but de ces tendances, leur intelligence, dis-je, est stationnaire, et leurs idées, s'ils en ont, ne jouent aucun rôle dans leur conduite. Ainsi, les animaux, leur volonté et leur conduite n'étant soumis qu'aux tendances de leur nature, qui ne varient jamais, leur conduite est invariable comme elles. De là vient qu'ils agissent de la même façon dans tous les temps et dans tous les pays.

Mais la conduite de l'homme ayant un double mobile, ses tendances et ses idées, et celles-ci étant variables, il s'ensuit que sa conduite doit éprouver la même variabili Et comme par conduite de l'homme j'entends tout ce qu'il fait, et que de ce qu'il fait

sa condition; si sa condition est mobile, c'est qu'en dernière analyse ses idées sont mobiles. Donc, pour trouver la raison des modifications successives qu'a subies la condition de l'humanité c'est aux idées qu'il faut remonter. D'où il suit que les variations de la condition humaine ne sont que les traductions visibles d'autres variations invisibles dans les idées. L'histoire qui ne recueille que ce qui passe, que ce qui est mobile n'est au fond que la traduction d'une autre histoire, qui n'est pas encore faite, l'histoire des idées. Tels sont les ppes qui servent de base à cette science nouvelle, qui appartient toute entière à notre siècle, la pphie de l'histoire.

L'histoire a passé par trois degrés. Chez les anciens, c.à.d. à son berceau, elle se bornait à recueillir les événemens les plus matériels; elle racontait dans Hérodote, dans Thucydide, les batailles, les traités, les révolutions matérielles de telle ou telle république, les actes individuels de la vie des peuples. Plus tard on s'est aperçu que tous ces actes résultaient des institutions politiques, morales, religieuses adoptées chez ces peuples. On a donc expliqué les faits plus particuliers par des faits plus généraux. Si dans la lutte d'Alexandre avec l'Asie, la Grèce a triomphé, c'est que les institutions grecques étaient plus fortes, plus avancées que les institutions de l'Asie. C'est par la même raison que Rome l'a emporté sur Carthage. Comme ce pas tendait à rapporter les événemens particuliers aux événemens généraux, l'histoire ainsi traitée a été appelée pphique. c'est le nom que lui ont donné Montesquieu et Voltaire. Mais le culte d'un peuple, ses institutions morales et politiques ne sont que des effets résultant des idées qu'il a sur les questions religieuses, morales et politiques; en d'autres termes, de même que les événemens particuliers de la vie d'un peuple sont les conséquences de ses institutions, de même aussi ses institutions sont les conséquences des solutions auxquelles il croit. Ainsi, il faut élever encore l'histoire pour qu'elle mérite le titre de pphie de l'histoire, la transporter du terrain des institutions sur le terrain des idées, et faire l'histoire de l'humanité dans l'histoire de leur succession. Parvenu à ce point, on est arrivé à la véritable cause des événemens, à l'esprit même de l'histoire. On pourrait maintenant entreprendre un nouvel esprit des Lois, qui serait à celui de Montesquieu comme la science est à l'histoire des événemens. Car Montesquieu a cherché seulement dans la disposition particulière des lois la raison de la prospérité ou de la chute des Empires. Mais les institutions elles mêmes ne sont que des effets. On pourrait donc, en gardant l'explication qu'il donne, expliquer cette explication elle même par les idées.

Cette théorie posée, une grande question s'élève qui donne matière à une seconde théorie. Prenez l'une quelconque des questions que nous avons énumérées, la question politique, par ex., supposez qu'à cette question un certain peuple arrivé à une certaine époque ait donné une certaine solution, en d'autres termes, qu'un dogme politique soit établi, évidemment ce sera ce dogme qui fera qu'il aura organisé sa société d'une certaine façon; sa politique sera l'application immédiate de ce dogme, et les événemens

qu'elle entraînera remonteront aux institutions et des institutions au dogme. Mais les dogmes ne sont pas éternels. Un jour ce peuple change le sien, et, à mesure que son dogme se modifie, les institutions et par suite les événements se modifient avec lui. Or, le changement du dogme politique, qui entraîne le changement des institutions et le bouleversement de tous les intérêts attachés à ces institutions, cela s'appelle une révolution. Comme les idées des peuples, après être restées quelque temps les mêmes, varient nécessairement, il s'ensuit que l'histoire de l'humanité ne se compose que de deux choses, du règne des dogmes et des révolutions qui les changent. La question qui s'élève est de savoir quelle est la théorie d'une révolution; car en ajoutant cette théorie à celle de l'histoire, on aurait toutes les théories nécessaires pour avoir celle de l'humanité. Je me trompe; il en faut encore une, celle qui déterminerait l'ordre dans lequel doivent se succéder les idées. Mais cette théorie n'est pas faite; si elle l'était, elle détruirait l'histoire, car alors on pourrait prédire l'avenir de l'humanité comme on prédit les éclipses. Si on avait la loi suivant laquelle doit se développer l'intelligence humaine, on aurait d'avance la série de tous les dogmes politiques, religieux, moraux, par lesquels l'humanité doit passer. Possédant sa loi intellectuelle, on posséderait sa loi historique. Alors l'histoire serait détruite et remplacée par la science. Mais nous n'en sommes pas là; car il nous manque la loi de la succession des idées, qui probablement ne peut être découverte. En attendant cette loi ou théorie, nous pouvons faire la théorie d'une révolution. Comment un dogme règne-t-il, comment tombe-t-il, comment est-il remplacé par un autre?

Deux grands moments, ou deux grandes époques se rencontrent fatalement dans toute révolution, l'époque de destruction et l'époque d'organisation.

Une solution règne dans les intelligences, et, comme elle a besoin de passer dans les réalités, elle enfante des institutions qui l'expriment. Ayez, par ex., en politique l'opinion du droit divin, faites qu'elle règne dans les intelligences, elle fondera nécessairement l'institution du pouvoir absolu.

Il faut expliquer maintenant comment cela qui est établi, savoir le dogme dans les intelligences, les institutions dans la réalité, comment cela, dis-je, peut tomber. Si le dogme était parfait, s'il avait toute la vérité sur les questions qu'il a pour objet de résoudre, il ne pourrait être détruit; car il ne pourrait être attaqué avec succès dans la croyance des hommes. Un dogme ne périt qu'à cause de ses imperfections, et on remarque ces imperfections à cause du progrès de l'intelligence. Du jour où elle y aperçoit une imperfection commence la ruine fatale de ce dogme. L'intelligence, qui l'a découverte, met en doute le dogme lui même. Le doute se répand dans la société. Telle est la 1ère partie de la 1ère époque.

Tant que le dogme n'est pas attaqué comme faux dans les intelligences, les institutions restent inébranlables. Mais le jour où le dogme est ruiné dans les intelligences, l'inconséquence

de laisser subsister les institutions qui l'expriment saute aux yeux ; on s'occupe de le ruiner dans les réalités. Tel est le second pas de la 1ère époque.

Cela fait, plus de dogme dans les intelligences, plus d'institutions dans les réalités. Voilà donc l'humanité dans la portion du globe, où s'opère cette révolution, privée de croyances et d'institutions qui les réalisent. Mais l'humanité ne peut en rester là. Elle a besoin de croire quelque chose sur chaque question et d'instituer dans la réalité quelque chose qui exprime ce qu'elle croit. Ainsi, du jour où l'on ne croit plus rien sur le but de la société, plus de dogme politique ; et, s'il reste quelque institution, elle n'obtient plus le respect, et n'est là qu'en attendant. Il faut que le dogme nouveau produise une nouvelle institution.

Dans la 2e période deux moments : 1° conquête d'une nouvelle idée ; 2° établissement d'une institution qui représente cette idée.

1° Il ne dépend pas de l'intelligence humaine de croire toujours à un certain dogme, tout dogme étant imparfait et l'intelligence avançant toujours ; 2° il est impossible qu'un dogme réalisé par une institution n'entraîne pas, quand il est renversé, cette institution dans sa ruine ; 3° il est impossible que l'intelligence reste à vide sur les questions qui l'intéressent le plus, et qu'à un dogme ne soit pas substitué un autre dogme, une réponse plus parfaite ; 4° à peine la nouvelle solution sera-t-elle née que la nécessité de l'exprimer par des institutions se fera sentir. L'ordre dans lequel nous avons décrit ces quatre circonstances est nécessaire comme ces circonstances elles-mêmes. Donc cette théorie est absolue.

Cette théorie ne s'applique pas seulement aux révolutions ayant pour objet ces questions graves qui intéressent l'humanité, elle s'applique avec la même rigueur et la même nécessité aux moindres révolutions. Sur un point de la France très-isolé j'ai vu s'opérer une révolution. Elle a eu besoin de 25 ou 30 ans pour s'accomplir. Elle avait pour objet un dogme reçu sur la forme des fenêtres. La vérité ou le dogme était que les fenêtres étroites étaient les plus chaudes. Un jour un ppke s'aperçut que, si elles étaient plus chaudes, elles donnaient d'un autre côté moins de lumière. Il communiqua à d'autres la découverte de cette imperfection ; elle se répandit et ébranla fortement le dogme reçu. Le dogme détruit dans les intelligences, il fallut le détruire dans les réalités. Alors vive résistance ; des intérêts, des habitudes se trouvaient attachés à l'ancienne institution. Les maçons ne voulaient pas renoncer à leur vieille coutume ; il fallut s'adresser à de jeunes maçons qui n'étaient pas imbus des préjugés des anciens. Mais le nouveau dogme substitué au premier dans l'intelligence et la réalité dépassa les limites de la raison. Au lieu de s'en tenir à des fenêtres d'une moyenne largeur, les novateurs firent des fenêtres beaucoup trop larges. Alors il y eut réaction. On comprit qu'en faisant des fenêtres d'une largeur modérée, on concilierait les deux avantages, la chaleur et la lumière ; cette nouvelle découverte passa des intelligences dans la réalité, et la révolution fut faite.

Si vous voulez réunir la théorie qui établit que la condition de l'humanité résulte et ne peut résulter que de l'idée admise par elle, que les changements subis par sa condition sont les conséqu de ceux que subissent ses idées, et la théorie qui vous explique comment à une idée en succède fatalement une autre, et comment à cette révolution d'idées correspond une révolution d'institu vous aurez toute l'application de l'histoire. Mais vous ne savez pas encore par quelle idée a commencé l'humanité. Vous savez que la condition de l'humanité et de l'homme individu résulte de ses idées, qu'une modification dans ses idées en amène une semblable dans sa condition; vou savez comment une révolution s'accomplit dans les idées; mais vous ignorez la loi de succession des idées, qui vous donnerait l'avenir de l'humanité et livrerait à la science tout ce qui a fait jusqu'ici l'objet de l'histoire.

Vous voyez ce que nous savons et ce que nous ne savons pas. Ce que nous savons suffit pour jeter une lumière immense sur notre avenir. Nous faisons partie de l'humanité, nous devons donc être dans une des situations de son histoire. Quelle est cette situation?

Que faisons-nous ici? Nous avons posé l'ensemble des questions qui intéressent l'humanité, nous cherchons des solutions à ces questions; c'est une preuve que nous n'en avons pas, car il ne nous viendrait pas même l'idée d'en chercher. Mais puisque nous en cherchons cela prouve non seulement que nous ne vivons pas sous l'empire d'un dogme, mais encore que nous ne sommes plus occupés à détruire. La situation actuelle est donc donnée par cela seul que ce cours se fait. Vous n'avez pas besoin de ce symptôme: j'ai marqué les périodes fatales de toute révolution, et établi le moment de cette révolution où nous nous trouvons. Maintenant je puis en déduire avec la même rigueur les caractèr de cette époque, et vous les reconnaîtrez dans la société où vous vivez.

Il y a deux époques dans une révolution, et c'est dans la 1ère que tout le monde attaq soit les opinions elles-mêmes, soit les institutions qu'a enfantées et qu'anime le dogme régnant. Tant qu'il reste à détruire, il n'y a que les esprits avancés qui sentent le besoin de trouver des solutions nouvelles; ce n'est pas un besoin généralement senti. Mais du mome que tous les esprits comprennent la nécessité d'une nouvelle solution, c'est une preuve qu la ruine du dogme et des institutions qui l'expriment est très-avancée et presque accompl Ainsi le caractère éminent de la révolution dans laquelle nous nous trouvons, ce sont les tentatives faites par les esprits les plus éclairés pour découvrir les solutions du dogme qui gouvernera l'avenir. Les institutions survivent quelque temps à la destruction du dogme, car on ne peut s'en passer absolument; mais le jour où leur ruine est fort avancée, nécessité de mettre quelque chose à leur place se fait bien plus sentir que la nécessité d remplacer le dogme détruit. D'un autre côté, comme le dogme est le père et les institution la conséquence, les efforts seront impuissants tant que le dogme de l'avenir ne sera pas découvert. Jusque là tout ce qu'on fera sera provisoire et témoignera d'une anarchie compl Figurez-vous dans de telles circonstances les hommes qui gouvernent la société: ils ont rui

le dogme passé, ils n'en ont plus d'autre à lui substituer, et cependant ils veulent créer des institutions; c'est vouloir l'effet sans avoir la cause; il y a donc nécessité d'impuissance. Ce qui rend cette impuissance encore plus étrange c'est que la plupart de ceux qui font ces essais d'institutions qu'ils prétendent fonder sur le dogme passé n'ont pas la conscience, la vue nette de la situation où se trouve la société et ne s'aperçoivent pas que leurs entreprises sont inexécutables. Ils travaillent avec ardeur sans savoir que cette ardeur est inutile. Pourtant ils doivent reconnaître bientôt que le ppe leur manque; mais ils le reconnaissent plutôt à la divergence d'idées de ceux qui travaillent avec eux à la même tâche que d'une manière pphique. Comme ces hommes qui s'occupent de relever les institutions renversées ont passé leur vie à détruire, ils conservent les idées négatives avec lesquelles ils ont battu en brèche l'ancien état des choses, idées bonnes dans cette partie de leur tâche, et ils se figurent qu'ils vont avec ces idées négatives réorganiser la société. Mais à quoi peut servir pour fonder en politique de savoir que dans telle institution il y avait tel vice contre lequel il fallait prendre telles garanties. On sait que dans telle institution il y a tel défaut, qu'il en résulte pour les gouvernés tel inconvénient, que pour paralyser cet inconvénient il faut des garanties, des libertés, et bientôt on s'imagine que cet ensemble de garanties dont on s'est entouré compose des institutions politiques. On se figure ordinairement que les libertés dont on s'est armé pour se préserver des vices des institutions dans une époque de lutte peuvent en tenir lieu, et on continue la guerre sans songer qu'il n'y a plus d'ennemis. Cela est parfaitement naturel et inévitable. Quand un homme s'est fortement occupé d'une tâche qu'il voulait accomplir, il ne peut plus échapper à l'idée du but et du moyen avec laquelle il a vécu tant d'années. A chaque génération est attribué son rôle; quand il est accompli, elle ne peut en remplir un autre. Ainsi la génération qui a détruit le dogme dans les intelligences n'est pas capable de le détruire dans les réalités; sa mission est accomplie, et la génération qui a ruiné les institutions est inhabile à combler le vide qu'elle a fait. Au point où nous en sommes, la tête de la société, après s'être acquittée de sa noble mission, est devenue plus ou moins incapable de commencer sa mission suivante. Il faut qu'une nouvelle génération s'en mêle, qui n'aura pas mis la main à l'œuvre de destruction; et, comme il y a deux parties dans cette période de réorganisation, nous entrons dans la partie pphique, celle qui a pour but l'établissement du dogme dans les intelligences, et ce ne sera que quand le dogme aura été découvert, établi dans les intelligences qu'il y aura moyen d'en déduire des institutions qui doivent le réaliser; et pour cette seconde partie de la tâche il faudra une autre génération. Il suit de là que nous nous trouvons dans la situation la plus fâcheuse de toutes; nous avons affaire à une société dont la majorité est détachée des institutions passées, est incapable de comprendre sa situation présente, et s'imagine que les solutions et les institutions se remplacent en un jour. La société étant incapable de comprendre qu'il faut du temps pour tout cela demande qu'on fasse de suite les solutions et qu'on les applique; de sorte que repoussant le passé qui n'est plus et voulant l'avenir qui n'est pas encore

elle manifeste une impatience extrême d'arriver à cet avenir et le veut sur-le-champ ; sa volonté est impuissante. Là est le véritable danger de la situation actuelle.

Que faire dans une pareille situation ? Notre rôle est extrêmement facile. Nous comprenons où en est le pays, nous voyons ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, nous sentons que la seule chose à faire est de chercher des solutions, et, comme nous sommes tous plus ou moins pp[hes] nous remplissons notre mission plus ou moins dans l'intérêt de l'humanité. Nous voilà donc bien.

Il n'en est pas de même des hommes placés à la tête d'une nation qui veut la conséquence avant le pp[e], c.à.d. de nouvelles institutions, lesquelles ne peuvent dériver d'un dogme qui n'est pas fait. Quand la tâche des pphes sera remplie et qu'il sera sorti de leurs débats un dogme adopté par tous les esprits, les institutions nécessaires pour le réaliser en sortiront d'elles mêmes. Tant que ce but ne sera pas atteint, un bon gouvernement sera impossible. Il n'y a pas à s'en plaindre. Mettez-y paysans ou hommes de génie au ministère, ils éprouveront les uns et les autres le même embarras. Malgré le manque de dogme où nous nous trouvons, il n'en est pas moins vrai que tout citoyen a des devoirs politiques à remplir ; car jamais les devoirs ne peuvent être suspendus un instant. Il faut cependant qu'il sache ce qu'il doit faire.

Il arriva un jour dans la vie de Descartes un événement qui le troubla beaucoup. Il remarqua que toutes ses opinions étaient fort douteuses et qu'il n'avait aucune bonne raison de se fier à une seule d'entre elles, qu'elle vînt de ses maîtres, des livres ou du sens commun. Ce pphe, ainsi convaincu qu'il y avait raison de douter, résolut d'ôter de son esprit toutes les opinions qui pouvaient y être, et de reconstruire ensuite l'édifice de ses connaissances. Mais avant de reconstruire il lui fallait du temps ; et il pensa que pendant cette époque de transition il devait rester irrésolu dans ses jugements ; mais il remarqua d'un autre côté qu'étant obligé d'agir tous les jours il ne devait pas porter dans sa conduite la même irrésolution. C'est pourquoi il se fit une Morale provisoire.

Nous sommes tous dans une position analogue à celle de Descartes, nous sommes dans la nécessité de nous faire une politique provisoire. Voici quelles doivent être les bases de cette politique.

L'ordre passé étant doublement détruit, on ne peut le rétablir ; il est évident d'un autre côté que l'ordre futur est encore impossible, puisque le dogme de l'avenir n'est pas découvert ; nous sommes placés entre deux ordres, l'un qui n'est plus, l'autre qui n'est pas encore. Donc il n'est pas possible qu'il y ait d'ordre vrai, qui s'appuie sur l'assentiment de tous les esprits, et d'où résulte un ordre matériel que tout le monde accepte. Quelle conduite tenir dans une telle situation ? Il faut faire durer autant que possible l'ordre matériel, tel qu'il existe actuellement ; nous lui devons respect et patience, jusqu'à ce que d'un dogme nouveau sortent de nouvelles institutions ; il faut en attendant préserver la patrie de l'anarchie matérielle.

3e Leçon.

La préface de ce cours terminée je devais vous rappeler l'ensemble des questions que nous avons entrepris d'examiner et, s'il est possible, de résoudre, la dépendance et l'enchaînement de ces questions, le rôle qu'elles jouent dans le développement de l'humanité, vous montrer comment à certaines époques l'homme en possède certaines solutions, comment à d'autres époques ces solutions disparaissent, comment enfin à celle où nous vivons nous sommes pour ces questions à la recherche de solutions nouvelles. Ce tableau ou ces préliminaires je vous les ai retracés de nouveau; nous sommes donc en mesure de continuer la recherche que nous avons commencée.

Dans l'ordre selon lequel il nous a paru que les problèmes qui intéressent l'humanité devaient être abordés, la Morale ou le problème de la destinée de l'homme en ce monde devait nous occuper d'abord. C'est aussi par la Morale que nous avons commencé, et c'est sur elle qu'a roulé notre cours de l'an dernier. Partant de la nature humaine et de ses lois, nous avons cherché quelle était la fin de cette nature dans les limites de cette vie, procédant comme on doit toujours procéder dans une science, du connu à l'inconnu. Etant donnée d'une part la nature d'un être, d'un autre cette question étant posée, quelle est la fin de cet être, il est toujours possible de la résoudre, mais à une condition, savoir que la nature de l'être dont il s'agit soit parfaitement connue. La nature de l'homme étant donnée, et nous avons consacré bien des années à l'étudier, nous avons cru possible d'en déduire la fin pour laquelle il a été mis sur la terre.

Nous allons maintenant faire un nouveau pas et nous poser cet autre problème: la destinée de l'homme en cette vie étant donnée, chercher si cette destinée se suffit à elle même, ou si elle est telle que pour qu'elle ait le sens commun, il faille lui ajouter un commencement et lui supposer une continuation; problème où nous devons aller encore du connu à l'inconnu.

Ce problème, qui a pour but de rechercher si l'homme n'a pas été avant et s'il ne sera pas après cette vie, si cette destination dont nous n'apercevons qu'un lambeau a un commencement et une suite, est ce qu'on appelle le problème religieux proprement dit. Il faut avoir soin de distinguer le problème religieux du problème, appelé Théodicée, qui a pour objet propre Dieu ou la cause 1re, la substance de toutes choses. On peut dans la question de l'existence et la recherche de la nature de Dieu faire complètement abstraction de l'homme.

Toute chose en ce monde, tout ce qui tombe sous nos sens, ou est conçu par ma raison, me conduit également à Dieu. Ainsi le point de départ de la Théodicée n'est pas plus tel être que tel autre, pas plus l'homme que la nature extérieure, dans la nature entière pas plus tel phénomène que tel autre, dans l'homme pas plus sa destinée que sa substance, parceque Dieu est également présupposé par tout ce qui existe, parceque rien n'est explicable que par lui. Peu m'importe que vous me donniez telle ou telle extrémité, je serai toujours sûr de rencontrer Dieu, j'arriverai toujours à lui

avec la même facilité. L'homme enfin est une des prémisses en nombre infini qui conduisent à Dieu; pour y mener il n'a pas plus de valeur que la plante, que la pierre. Ainsi, dans le raisonnement qui mène à l'être suprême toutes les choses qui nous sont connues sont prémisses, et la conséquence est toujours la même; c'est toujours l'être suprême avec ses attributs.

Dans le problème religieux proprement dit l'homme est la prémisse unique, et les conséquences que l'on déduit de cette prémisse ne concernent que l'homme. Dans ce problème Dieu n'est qu'un objet accessoire; il peut y intervenir, mais seulement accessoirement, comme l'homme et sa destination peuvent intervenir dans la Théodicée.

Il faut considérer la vie totale de l'homme comme un drame dont une partie est sous nos yeux; c'est la partie dont ce monde est le théâtre. Si on vous présentait le 3e ou le 4e acte d'un drame, vous vous apercevriez facilement que l'on vous place au milieu de ce drame, et vous en dérobant le commencement et la fin, vous jugeriez que ce qu'on vous offre n'est qu'un fragment qui suppose autre chose que vous ne possédez pas. Supposez que cette vie n'est qu'un fragment de la vie totale de l'homme, comme l'homme, ainsi que tout être, est créé non pour deux fins, mais pour une seule, cette vie totale n'aura qu'une seule fin. Ne connaissant qu'une partie de la vie de l'homme, nous ne pourrons apercevoir qu'un fragment de sa destination. Si ainsi nous nous apercevons que ce fragment n'est qu'un fragment, que cet acte n'est qu'un acte et non le drame tout entier, nous y trouverons des indications suffisantes pour supposer à ce drame un commencement et une fin et pour découvrir la nature de ce commencement et de cette fin. Si l'homme est créé seulement pour cette vie, si au contraire l'œuvre de sa destinée s'accomplit entre la naissance et la mort, nous reconnaîtrons que la vie est un drame complet.

Comme personne ne se souvient d'une vie antérieure, comme personne n'est revenu de la vie future, nous n'avons de renseignemens immédiats ni sur l'une ni sur l'autre. Ainsi l'observation immédiate, ni le témoignage ne peuvent jeter de lumières sur ces deux extrémités de la vie actuelle. Nous sommes obligés de remonter par induction de la vie actuelle à la vie antérieure, si elle a existé, et de descendre encore par induction de cette vie actuelle dans la vie future. Dans l'induction sera notre méthode, notre point de départ sera la vie actuelle de l'homme avec sa nature; notre instrument sera cette faculté de l'esprit par laquelle, certaines choses étant données, nous concevons qu'elles en impliquent d'autres.

Le problème religieux a dans tous les temps effrayé l'imagination de l'homme; dans tous les temps il a conduit certains esprits ou au Scepticisme ou au Mysticisme. Ces deux systèmes, ou ces deux dispositions de l'esprit ont la même source, c'est le désespoir de découvrir des choses qui sont en apparence si hors de notre portée, si supérieures aux forces de l'esprit humain. Il y a en nous un besoin véhément de résoudre ce problème; tant qu'il n'est pas résolu, nous ne pouvons rester tranquilles. Cette vie si courte ne peut suffire au désir de bonheur, à l'étendue de conception donnée à notre intelligence. Si à côté de ces besoins vous vous peignez toute la difficulté de la question, vous concevez comment certaines âmes

effrayées sont tombées dans le découragement, ont cherché et trouvé un refuge autre part que dans les lumières de leur raison. Telle est l'origine de la foi accordée à toute espèce de révélation, de l'idée même de révélation. D'autres esprits également découragés ont admis qu'il était impossible d'arriver à aucune solution certaine de ce problème; et de cette prémisse toute gratuite ont conclu qu'il était inutile de s'en tourmenter; ils ont dédaigné le problème, méprisé les essais que la philosophie avait faits pour le résoudre. Les premiers sont les Mystiques, les seconds les Sceptiques. La raison humaine ne peut rien connaître que par ses propres lumières; quelques bornes qui lui aient été assignées, le procédé dont il se sert pour remonter du connu à l'inconnu n'est pas autre dans le problème religieux que dans les autres problèmes. Dans un temps où les deux doctrines ont été prêchées et le sont encore simultanément, il a paru une doctrine qui professait que la raison humaine est incapable de résoudre le problème religieux, et que les seules lumières que nous possédons sur ce problème nous sont venues d'en haut. A côté de cette doctrine s'en est élevée une autre professant sur ce problème un scepticisme absolu. Une classe de savants a prétendu que toute spéculation sur le passé et l'avenir de l'homme était impuissante. Ces deux classes d'hommes s'accordent en un point, c'est qu'elles proclament toutes deux l'impuissance de l'intelligence pour pénétrer dans le passé et l'avenir de l'homme. Mais voici le point de séparation: le Mysticisme professe que Dieu a dû venir au secours de la raison humaine; le Scepticisme déclare le problème insoluble, et prétend que la raison humaine renonce à en chercher la solution.

A cela nous pouvons répondre d'une manière bien simple. L'induction appliquée au problème religieux est la même induction que celle qui s'applique à toute autre espèce de problèmes dans lesquels on va du connu à l'inconnu; l'induction mérite la même confiance dans tous les cas, et son témoignage a toujours la même valeur, aussi bien lorsqu'elle s'applique à la question religieuse que lorsqu'elle s'applique aux autres questions. Si dans les sciences naturelles on a foi à l'induction, on doit y avoir foi dans le problème religieux, à elle et à ses résultats toujours au même titre.

Or, qu'est-ce que l'induction? Comment procède-t-elle? Dans les questions philosophiques son procédé est-il le même que dans les sciences naturelles?

Tout ce dont notre intelligence s'occupe est visible ou invisible, c.a.d. observable ou inobservable. Nos sens atteignent un certain nombre d'objets physiques; notre conscience atteint au-dedans de nous une certaine réalité, le moi, avec ses modifications et ses actes. Si vous concevez qu'au-dedans de nous nous n'atteignons qu'un seul être avec ses modifications et ses actes, qu'au dehors nous n'atteignons qu'un petit nombre d'objets avec leurs qualités, un petit nombre de phénomènes dont les causes échappent toujours à notre observation, vous verrez que le champ de l'observation est excessivement restreint pour l'homme; et non pas à cause de l'imperfection de son intelligence, mais à cause des entraves qui lui sont imposées par les organes, ses limites plutôt que ses instruments.

Et encore dans ce champ si restreint l'observation n'atteint pas tout ce qu'elle a l'air d'atteindre, elle n'atteint que la surface.

Comparons ce qu'atteint l'observation avec ce qu'a construit l'intelligence humaine. En mesurant la distance qui existe entre les données de l'observation et les sciences construites par l'homme, nous verrons qu'il doit y avoir dans l'âme humaine une autre puissance que l'observation; nous concevrons que cette puissance est la raison et que son procédé le plus important est l'induction. Qu'est ce donc que l'induction?

Une pierre tombe; j'admets que nos sens la perçoivent et la saisissent sans aucun autre pouvoir de l'esprit; aussitôt je conçois que ce fait est un effet, et qu'il y a une puissance qui a produit cet effet. Mes sens ne saisissent pas du tout le phénomène comme ayant été produit; il faudrait pour cela que l'observation l'eût vu en train d'être produit, que l'observation eût vu la puissance et son opération. L'observation ou les sens n'atteignent rien de tout cela; l'être ou la force qui a produit le fait leur échappe.

Cause, opération de la cause, tout cela est de l'invention de mon esprit. Dans cette connaissance totale qui embrasse le phénomène, la cause et la manière dont elle agit, un seul élément est donné par l'observation, c'est la notion du phénomène de la chute de la pierre. Tout le reste est ajouté par la fécondité de mon esprit.

Là est l'induction toute entière; ce qu'elle fait là elle le fait partout. Elle s'empare d'une donnée extrêmement restreinte de l'observation, y trouve un signe, et en vertu de la faculté de concevoir qui est dans notre esprit elle reconnaît le sens de ce signe. Elle s'empare d'une donnée très peu considérable, et comprend tout ce que cette donnée implique; elle comprend tous les élémens qui manquent à ce fait et les ajoute à l'instant.

Que dans un moment donné il y ait là un corps qui agisse sur nous; que connaîtrons-nous par l'observation? seulement l'action du corps sur nous. Aussitôt la raison ajoutera à cela les élémens que l'observation ne donne pas; elle concevra une certaine substance, qu'elle placera dans une certaine portion de l'espace. Elle mettra dans cette substance une certaine puissance par laquelle elle agit sur nous, elle concevra cette puissance agissant d'une certaine manière, elle placera enfin son action dans une certaine portion de la durée. Ma raison possède tous ces élémens d'avance. Étant donné soit l'effet, soit la cause, soit l'opération, tous les autres élémens sont ajoutés de suite par la raison. L'observation ne nous livre que des élémens, des fragmens de faits complets qui se passent dans le monde extérieur, mais notre raison les complète par ses jugemens. D'où vient donc qu'elle porte ces jugemens? c'est qu'il y a en elle a priori des lois qui lui font comprendre comme liés les uns aux autres les élémens dont l'observation ne lui livre qu'une partie.

On peut dire que dans sa forme la plus générale l'induction consiste à aller de l'incomplet au complet, du fini à l'infini. La raison ajoute au fait donné par l'observation l'infini sans lequel le fini ne serait pas. Ce que saisit notre intelligence immédiatement n'est que partiel, incomplet. Nous le comprenons; ce qui lui manque pour être complet est ajouté par notre raison, qui l'ajoute partiellement, qui comprend l'infini dans toutes ses directions. Elle fait d'une donnée sans aucun sens de l'observation une idée qui se suffi

elle même, qui a de la consistance, qui a toutes les parties nécessaires pour être.

Il y a des idées vraies et nécessaires déposées de tout temps dans notre intelligence, et qui, par cela seul que notre intelligence est raisonnable venant à être confrontées avec les notions que l'intelligence donne en font saillir toutes les imperfections, tout l'incomplet. Soit donné un attribut ou une qualité, par ex., la figure, elle ira plus loin, sous la figure elle concevra q.q. chose de figuré; arrivé à un corps figuré, elle concevra ce corps comme placé dans un lieu; mais ce lieu est limité, ma raison le complètera en ajoutant l'infini. Soit donné un effet, à cette donnée incomplète elle ajoutera la cause, l'opération de cette cause, q.q. fois la raison suffisante qui l'a déterminée à l'action, les circonstances au milieu desquelles cette action s'est produite, le temps limité pendant lequel elle s'est accomplie, et au temps limité elle ajoutera le temps illimité.

Si dans un cas particulier quelconque vous comparez parmi les éléments dont se compose notre notion complète, ceux qui dérivent de l'observation et ceux qui viennent de la Raison, vous verrez que ce qui dérive de l'observation n'est rien, que la part de l'observation est extrêmement faible et celle de la Raison immense.

Il faut prendre l'un des deux partis suivants, croire ou ne pas croire à l'induction; si on y croit dans un cas, il faut y croire dans tous. Nous n'avons pas le droit d'accepter l'induction dans une de ses applications et de la rejeter dans une autre: si on accepte le type de l'induction dans ces notions vulgaires et dans les sciences naturelles où elle joue un si grand rôle, il faudra l'accepter dans le problème religieux; et, si on le rejette dans le problème religieux, on est conduit au scepticisme non pas seulement sur le passé et l'avenir de l'homme, non pas seulement dans les sciences naturelles, mais encore sur des notions indispensables à la vie.

On a essayé de formuler les lois de l'induction, de déterminer de combien de manières différentes elle pouvait opérer. On a remarqué que, toutes les fois qu'un phénomène apparaît, notre raison conçoit une cause à ce phénomène. On a dit: il y a dans l'esprit humain une loi qui le force, étant donné un phénomène, à conclure que c'est un effet; cette loi a été appelée type de causalité, ou catégorie de la causalité. On est arrivé de même à la loi de l'espace ou catégorie du lieu, à la catégorie de la durée. On a essayé ainsi de donner une liste de toutes les formes par lesquelles passe la raison. Kant est célèbre par cette tentative; Platon et surtout Aristote l'avaient faite auparavant.

Mais toutes ces catégories peuvent se ramener à une seule catégorie, à une seule loi de l'esprit, par laquelle loi il comprend l'infini partout où le fini lui apparaît, le complet partout où lui apparaît l'incomplet. Ainsi l'idée du complet, de l'infini est dans l'intelligence humaine antérieure à toute observation.

Il semble, tant l'observation est un procédé habituel, qu'il n'y ait jamais de raison pour douter des résultats qu'elle nous donne. Voilà un corps; par l'observation une certaine apparence, une certaine idée naît dans mon esprit. J'en conclus qu'il y a là q.q. chose de noir ou de blanc. Que sais-je pourtant s'il y a q.q. chose? Je n'ai jamais été juge entre mes facultés et la réalité. Croire aux données de l'observation, c'est croire à la

École Normale Supérieure
Bibliothèque

véracité naturelle de la faculté à laquelle nous devons ces données.

L'induction dit dans tous les cas : cette chose est, donc telle autre chose doit être. L'observation
dit : cela m'apparait donc cela est. De quel droit croirions-nous à nous mêmes plutôt dans
l'observation que dans l'induction ? Entre ces deux procédés il y a cette différence que dans les
résultats de l'observation nous avons constaté des erreurs, tandisque nous n'avons pu en
constater dans ceux de l'induction.

On ne peut faire au Scepticisme sa part. Il y a en nous deux facultés ; par l'une nous
croyons aux réalités extérieures, par l'autre nous allons de ce que nous observons à ce qui n'est
pas observable ; il faut accepter ces deux procédés, ou n'en accepter aucun ; et, si on les accepte, il faut
leur accorder à tous deux la même confiance, et croire au témoignage de chacun de ces procédés dans
tous les cas et toutes les applications.

Voilà à quel titre nous pensons que la science religieuse peut être faite, si elle est faisable,
elle sera faite au même titre que toutes les sciences qui dérivent de l'induction. Dans l'application
de l'induction à cette question si vaste notre point de départ sera la vie actuelle et la destinée
accessoire de cette vie. Appliquer l'induction à ce connu, ce sera demander si ce connu implique
ou n'implique pas autre chose que lui. Je conclus dans une foule de cas que tel fait donné par
l'observation a une cause. Ma raison est tellement faite qu'il lui parait absurde que ce fait
soit sans cause, sans conséquence. Ma vie actuelle est un fait ; le procédé de l'induction peut
donc agir dans ce cas-ci. Le résultat de l'induction n'est faux que quand l'intelligence se
trompe sur le point de départ. Il s'agit d'apprécier avec exactitude les caractères de la vie actuelle.
Il serait bien étonnant que l'homme à tous les degrés de civilisation se fût posé continuellement
le problème religieux, sans que ce problème lui eût été suggéré par q.q. points de sa vie
actuelle, qui lui semblait incomplet. Par cela que la question est posée, que partout on y a
répondu, on a une grande raison de penser que la vie actuelle contient des données, qui impliquent la vie future.

Dans le siècle où nous sommes, les croyances religieuses sont depuis bien des années fort affaiblies
parmi les hommes qui composent la société actuelle. Toutes les fois que dans le développement
de l'humanité arrivent des époques où les croyances ont été détruites, l'humanité tomba dans
l'indifférence. Mais le temps même de cette indifférence est en grande partie passé ; nous sommes
déjà maintenant à l'état d'inquiétude.

Nous commencerons par agiter le problème de la vie future. Il parait par l'histoire de
l'humanité que la vie actuelle fournit bien plus de données sur la question de la vie future
que sur celle de la vie antérieure. Car la première question a joué un bien plus grand rôle
que la deuxième. D'ailleurs, ce qui nous intéresse comme hommes, c'est plutôt l'avenir que
le passé. — La certitude des résultats auxquels nous arriverons sera égale à celle de l'induction.

4e Leçon.

Le but de la dernière leçon a été de déterminer et de démontrer la certitude du procédé de l'intelligence humaine, qui est applicable à la question qui va nous occuper, et est seul compétent pour la résoudre. Comme ce cours est un cours scientifique et non un cours sentimental, je me permettrai d'arrêter votre attention non seulement sur les questions que nous devons traiter, mais encore sur les procédés que nous emploierons pour les résoudre. Les résultats qu'un philosophe obtient ne sont jamais d'une aussi grande importance que la manière dont il les obtient; en d'autres termes, il y a une chose plus importante que les résultats philosophiques, c'est la philosophie elle même, c'est l'esprit philosophique, ou scientifique. Le fruit que nous devons recueillir de ce cours c'est cet esprit de recherche et d'investigation, cet esprit sévère qui ne procède jamais que d'une manière à lui connue, et ne marche jamais à un but sans s'être assuré que le chemin par lequel il marche ne saurait l'égarer. C'est là qu'est toute la différence qui existe entre les notions du sens commun et les résultats qu'obtient la science; les unes n'ont sur l'esprit que l'autorité de la vérité qui est en elles, les autres ont sur l'esprit du philosophe ou du savant non seulement l'autorité de la vérité qu'ils renferment, mais encore l'autorité du procédé.

Les philosophes n'ont pas le privilège exclusif, le monopole des idées sur l'autre vie. Le peuple, tous les hommes à toutes les époques de l'humanité ont entretenu des notions, qui ne venaient pas des philosophes, sur la vie future, après laquelle notre âme soupire. Ces notions d'où viennent elles au peuple qui ne philosophe pas? De la même source que les notions que nous pourrons recueillir, et il les acquiert par le même procédé dont nous allons nous servir. Car les faits sur lesquels nous allons appuyer l'induction pour atteindre ce que nous ne voyons pas, nous ne les inventons point, nous n'allons point les chercher dans des terres inaccessibles au vulgaire; ces faits sont en nous, autour de nous, visibles à notre conscience et à notre observation; et l'observation et la conscience ne sont pas des facultés philosophiques, mais des facultés humaines. Avec elles tout homme saisit ces faits qui sont à la portée de tous, et en tire au moyen d'une induction plus ou moins obscure et confuse des notions qui lui inspirent de la foi. Le point de départ et le procédé sont à la disposition de tous les hommes; seulement l'homme vulgaire ne remarque ni les faits qu'il n'analyse pas, ni le procédé qu'il applique; il croit aux résultats sans savoir d'où ils lui viennent, mais sa conviction est d'autant moins ferme qu'il ignore quel en est le fondement.

Nous allons faire ce que tout le monde fait; mais ce que nous ferons, nous le ferons mieux, parceque nous saurons que nous le faisons. La philosophie n'est que l'éclaircissement des notions du sens commun; elle arrive à des résultats précis, le sens commun à des résultats obscurs; mais elle court sans cesse le risque de prendre la partie pour le tout; préoccupée de la partie qu'elle étudie, elle nie tout le reste; le sens commun est toujours plus large que la philosophie. Aussi n'y a-t-il eu jusqu'à présent aucun système philosophique qui ait embrassé toutes les notions du sens commun. Pour arriver à des résultats qui satisfassent tous les esprits, il faut préciser le sens commun et étendre la philosophie à toutes les notions qu'il renferme.

L'homme apparait un matin sur la terre, un autre jour il en sort. Le phénomène

ou l'événement de l'apparition s'appelle naissance, celui de la disparition s'appelle mort. L'un et l'autre analysés, on ne trouve de signe certain ni d'un commencement ni d'une fin véritable. Cependant il y a commencement et fin en un sens; le composé de l'être pensant et de la matière qui l'enveloppe commence réellement à l'heure de la naissance, et finit réellement à l'heure de la mort. Mais l'homme se distingue instinctivement, et la science le distingue nettement du corps auquel il est uni. Or, comme ce qui est véritablement l'homme avant son union et après sa séparation ne donne de soi aucune nouvelle, nous ignorons s'il est créé au moment même de la naissance pour venir habiter ce corps, et s'il est anéanti à l'instant de la mort. Pour l'homme véritable il n'y a ni fin ni commencement certains.

L'homme a-t-il été avant, sera-t-il après cette vie? Voilà le problème qui va nous occuper.

L'homme, comme tout être possible, accomplit une certaine destination; car du moment où il apparaît en ce monde jusqu'au moment où il en sort, il vit; cette vie aboutit à quelque chose, elle est soumise à certaines lois, elle a certains caractères. Cette vie forme un tout complet, si la naissance est un véritable commencement et la mort une véritable fin. Réciproquement la naissance est un véritable commencement et la mort une véritable fin, si cette vie forme un tout complet, si notre destination se suffit à elle-même. Si, au contraire, nous prouvons que l'existence de l'homme dépasse les limites de cette vie, ou que la vie actuelle ne forme pas un drame complet, de l'une ou de l'autre de ces prémisses nous déduirons l'autre. Il y a un enchaînement rigoureux entre ces deux faits. Si la destination de l'homme s'accomplit incomplètement ici-bas, la vie de l'homme n'est pas tout entière dans cette vie; d'autre part, si la vie de l'homme n'est pas tout entière dans cette vie, sa destination ici ne forme pas un tout complet.

Comment savons-nous si la destinée de l'homme s'accomplit complètement ou incomplètement ici bas? Et en supposant qu'elle ne soit pas renfermée dans les limites de cette vie, comment saurons-nous quelle sera sa destinée ultérieure? La vie actuelle seule nous est connue; c'est donc la vie actuelle qui est notre point de départ obligé; car notre méthode c'est l'induction, et le procédé de l'induction est d'aller du connu à l'inconnu, du visible à l'invisible. Mais pour que l'induction soit, il faut qu'il y ait plus dans l'esprit que dans le visible; s'il y avait dans l'esprit seulement ce que l'observation y met, notre connaissance serait une copie exacte de ce qui nous apparaît immédiatement. La sphère de l'observation est toute la sphère de nos connaissances, si l'esprit est une tabula rasa, où il n'y a rien avant que les facultés se mettent en action. Mais si l'esprit humain est fait dépasser les connaissances qui nous viennent de l'observation, il suit qu'avant qu'elle ait agi il y avait q.q. chose dans l'esprit humain et q.q. chose de plus large que ce qui y met l'observation. C'est ce que démontrent les faits; toutes les fois que nous induisons, nous allons au delà de l'observation, et cela en vertu d'une nécessité de notre raison, en vertu de conceptions qui viennent de notre esprit.

Quand un phénomène a lieu sous nos yeux, notre raison le complète en lui donnant une cause invisible que ne donne pas l'observation; et cela est le résultat de la nécessité de la raison qui, un fait étant donné, le compare avec le type qui est en elle, et y ajoute ce que ce type

a de plus que la partie visible du phénomène. Un corps étant donné, la raison ne peut le concevoir sans lieu qui le contienne; notre raison achève ce corps en y ajoutant l'invisible que l'observation n'y a pas vu.

On a spécialisé le sens de l'induction, et l'on a réservé ce mot pour les cas où l'induction est accompagnée de circonstances spéciales. Mais si l'induction est vraie dans cette application spéciale, elle doit être vraie aussi dans toutes les autres; et, si l'autorité de l'induction, prise dans sa généralité, vient à être ébranlée, l'induction prise dans le sens particulier sera également ébranlée. L'induction est un instrument que nous appuyons par l'une de ses extrémités sur l'observation, et qui nous porte dans un autre monde, dans un monde invisible. Il y a de l'invisible en deux sens; il y a de l'invisible en profondeur, pour ainsi dire, et de l'invisible en étendue. Dans l'espace nous ne voyons qu'un point imperceptible, la surface des choses, tandis que le fond et mille extrémités nous échappent. Et ce qui est vrai dans l'espace est vrai dans le temps. Or, ce qui fait que de ce point isolé dans l'espace ou dans la durée nous atteignons le fond et les extrémités, c'est que la raison conçoit l'espace et le temps à priori, c'est que la partie observable suscite dans notre esprit la partie invisible, et l'isolé devient intelligible par ce qu'y ajoute l'entendement.

Il est évident dans la question qui nous occupe qu'il faut à l'induction un point de départ, une connaissance donnée par l'observation, et, suivant que cette connaissance forcera notre raison à concevoir plus ou moins, l'induction sera plus ou moins féconde; elle sera plus ou moins certaine suivant que son point de départ sera plus ou moins certain lui même. Ici le point de départ de l'induction c'est la vie actuelle, et la question est, si cette vie actuelle exige autre chose. Appliquons l'induction à ce point de départ, et, si la raison exige autre chose que la vie actuelle, l'induction nous le donnera.

L'induction ne peut nous inspirer aucune défiance; car si on rejette ce procédé quand il s'agit du problème de la vie future, il faut rejeter toutes les sciences humaines. Le procédé qui fonde la science religieuse est le même qui fonde les sciences physiques, et si les sciences physiques sont possibles, la science religieuse est possible comme elles. Si la science religieuse est possible, sa certitude est égale à celle de toutes les autres sciences.

En appliquant l'induction à la vie actuelle, nous pouvons arriver ou à un résultat positif, ou à un résultat négatif. Le procédé peut être infécond; il se peut que la vie actuelle bien analysée et bien examinée ne nous fournisse pas de quoi conclure sur notre passé et sur notre avenir; alors le résultat sera négatif. Il sera positif, si la vie actuelle nous fournit sur ces vies antérieure et future, des conséquences ou certaines ou probables. Mais q.q. soit le résultat, négatif ou positif, certain ou seulement probable, cela ne pourra provenir que du point de départ. Ce n'est jamais la faute de l'induction, si elle donne tel résultat plutôt que tel autre. Si la vie actuelle ne nous fournit que des conséquences probables sur notre passé et notre avenir, c'est aux prémisses qu'il faut s'en prendre et non à l'induction; si elle arrive à des conséquences certaines, ce n'est pas à elle qu'il faut en attribuer la gloire, mais aux prémisses. C'est des prémisses que dépend toujours le résultat. D'autre part, quelque soit le résultat que nous obtiendrons, il sera toujours scientifique.

quand nous aurons examiné les données de la vie actuelle, si ces données ne rendent rien, nous saurons qu'elles ne rendent rien, et pourquoi; si elles rendent des probabilités, nous le saurons; si des certitudes, nous le saurons encore. Dans toutes les hypothèses nous aurons fait notre métier et notre marche aura été scientifique, aussi bien que le résultat que nous pourrons obtenir.

Tel est le point de départ, le procédé et le résultat possible de notre recherche.

Nous avons dit qu'on avait appliqué à la question religieuse deux autres procédés, le procédé Mystique et le procédé Sceptique. Je vais entrer dans quelques détails sur ces deux manières de traiter la question religieuse. — Il y a des hommes qui nient qu'on puisse rien savoir sur l'autre vie, sur l'invisible, et qui, partant de cette hypothèse, ne consentent pas à s'en occuper et traitent de fable tout ce qu'on peut dire sur ce sujet; ce sont les Sceptiques. D'autres admettent également que la question de l'autre vie, de l'invisible est inabordable et supérieure à la raison humaine, qu'elle dépasse sa portée, et que, si la raison humaine était réduite à elle même pour trouver des renseignements sur l'autre vie, elle serait plongée dans des ténèbres qu'elle serait à jamais incapable de dissiper; ce sont les Mystiques. Ils ont cela de commun avec les premiers qu'ils partent de la même hypothèse, savoir que la question religieuse est supérieure aux facultés de la raison humaine, que l'avenir de l'homme, l'invisible, dépasse la portée de la raison humaine.

Je dis que ce point de départ est faux. Car il y a deux espèces d'invisibles, l'invisible dans le temps et l'invisible dans l'espace; nous ne vivons que dans un moment déterminé du temps, et c'est le seul moment que nous puissions observer, le passé et l'avenir nous échappent; dans l'espace nous n'occupons qu'un point, et un point à la surface, le fond et les extrémités nous échappent. Or, il s'agit de savoir si la raison ne peut pas saisir ce qui dépasse le visible si la connaissance humaine est renfermée dans les bornes de l'observation dans le temps et dans l'espace. Toutes les sciences naturelles impliquent que l'esprit humain peut obtenir des notions certaines sur ce qui échappe à son observation. Toutes les sciences naturelles ont pour objet de constater les lois de la nature. Or, une loi c'est une règle selon laquelle non seulement les phénomènes se produisent maintenant, mais ont dû se produire dans le passé et devront se produire dans l'avenir. Si ces lois sont admises, c'est à cette condition qu'on reconnaît que l'invisible dans le temps est saisissable à la raison humaine. Au nom de ces mêmes lois vous prédisez les événements à venir avec la même certitude que vous affirmez l'existence des événements actuels, et vous retrouvez les époques fixes de phénomènes dont l'histoire n'a pas gardé la date. Les sciences naturelles partent du visible, de l'observable, et par le procédé de l'induction s'élèvent à des notions qui embrassent le passé et l'avenir. La raison est donc capable de saisir l'invisible en durée, ou les sciences naturelles sont chimériques. De même ces lois sont vraies non seulement pour le point observé, mais pour un très grand nombre de points de l'espace. Observons-nous que la terre est ronde? Non; cette notion, nous la devons à l'induction. En partant du visible l'esprit peut donc atteindre l'invisible en tous les genres, au moins quand le visible contient des données suffisantes.

—

Il y a plus ; sans la connaissance de l'invisible nous ne connaîtrions absolument rien. Voilà un phénomène qui se passe ; pourquoi le qualifie-je d'effet ? c'est parceque la raison me dit qu'il a une cause que je ne vois cependant pas. Voilà une rose ; ce n'est pas seulement q.q. chose d'extérieur que je perçois, mais c'est de la matière, une substance, qui échappe à mon observation. Il n'y a pas de notion si simple qui ne contienne un élément invisible, en même temps qu'un élément observable.

Donc l'hypothèse commune des Mystiques et des Sceptiques est fausse ; car cette hypothèse est la négation que l'homme en partant du visible puisse avec sa raison atteindre l'invisible. De cette hypothèse ils ont tiré également cette conclusion qu'il ne faut pas appliquer la raison humaine au problème religieux. Les Sceptiques ne vont pas plus loin ; ils ne substituent pas un autre procédé à l'induction qu'ils récusent ; ils s'en tiennent au doute et à la négation sur toute question religieuse.

La doctrine Mystique ne s'arrête pas là. Après avoir nié le procédé de l'induction, elle lui substitue un autre procédé ; c'est là ce qui met une différence profonde entre le Scepticisme et le Mysticisme ; c'est là ce qui fait de ce dernier une doctrine infiniment plus forte, infiniment plus éclairée et plus raisonnable que la doctrine sceptique.

Quel est le procédé substitué à l'induction par le Mysticisme ? c'est l'enseignement immédiat par Dieu, ou la révélation. Dieu étant l'auteur de toutes choses, lui seul possède la science universelle ; non seulement il sait tout ce qu'il a fait, mais encore la loi de tout ce qui est sorti de ses mains ; il ne voit pas les choses par les extrémités, il les voit par leurs espr. Dans l'esprit de Dieu la science universelle doit se trouver résumée dans une seule proposition. Nous, nous partons des effets les plus individuels, nous les comparons et nous découvrons de petites lois qui embrassent un petit nombre de ces effets ; puis nous comparons ces lois entre elles, et nous nous élevons à des lois de plus en plus générales, et allant toujours ainsi nous tendons à une loi unique dont toutes les autres doivent être des embranchements. Pour arriver à la science universelle et totale notre esprit doit voyager des effets aux causes et des causes les plus prochaines à des causes un peu plus profondes et de plus en plus éloignées. Arriverons-nous à la loi première, qui contient toutes les lois ou les causes secondes ? c'est ce que l'audace du savant rougirait d'espérer. Mais Dieu est qui la loi et l'idée de toutes choses ou préexiste contient dans une seule proposition la science universelle ; il embrasse et l'espace entier et tous les temps avec tout ce qu'ils renferment, tout ce qu'ils ont renfermé et renfermeront. Or, le moyen le plus expéditif pour arriver à la vraie science, à la science totale dont nos sciences ne sont que des émanations, des parcelles, ce serait que Dieu, qui possède le secret, voulût nous le dire ; alors nos sciences seraient inutiles, nous contiendrions aussi dans une seule proposition, dans un seul mot la connaissance universelle.

L'homme a toujours senti profondément deux choses : 1° le besoin de posséder la vérité ; car notre nature est intelligente et n'agit que par intelligence ; toujours il a semblé naturel à l'homme de connaître toutes choses : 2° un autre phénomène l'a frappé, c'est son extrême impuissance pour découvrir la vérité ; il n'en possède que de misérables parcelles. De cette contradiction est résulté une idée, c'est qu'il y a une sorte de justice à Dieu de venir à notre secours,

de satisfaire notre nature et de nous donner à pleines mains cette vérité dont nous n'avons que des parc

Il était naturel qu'une telle idée se produisît dans l'esprit humain, surtout quand il s'ag d'une question aussi importante, d'une question dont la solution est aussi nécessaire à notre rep que la question de la vie future. Personne ne se souvient de la vie antérieure, personne n'est revenu de la vie future; il est donc tout simple que Dieu nous ait donné ce que nous ne pouvons découvrir par les lumières de notre raison.

Il n'y a aucune objection à faire contre la possibilité d'une révélation; car la puissance d Dieu va jusqu'à pouvoir se manifester à nous et nous enseigner immédiatement certaines vérités; à priori il n'y a là rien d'impossible. Mais ceux qui nient la compétence de la rai humaine sur la question de la vie future, prétendent que toutes les idées que l'humanité a eu sur cette question à toutes les époques venaient de Dieu; et ne soutiennent pas seulement q la révélation est possible, mais qu'elle est ou a été; ils substituent dans la science religieuse le procédé de la révélation au procédé des lumières naturelles de la raison.

Or, il s'agit de constater comment et à quels signes il est possible de s'assurer qu'un pareil enseignement a été donné par Dieu à l'homme.

Deux cas se présentent; ou bien je suis l'homme qui reçois la révélation, ou bien je la t d'un autre qui l'a reçue. Pour l'individu qui recevrait une pareille révélation, il faudrait qu'il la reconnût comme telle. Cette révélation ne pourrait se faire qu'à son intelligence, et il faudrait qu'il sût à certains signes que les idées qu'il reçoit viennent réellement de Di Sa preuve doit se tirer ou de la nature de ces idées, ou des circonstances qui entourent le fait de leur introduction dans son esprit.

Or, dans les deux cas c'est la raison qui est juge de la question. Une idée est intro dans mon esprit, et il s'agit de savoir si c'est Dieu qui l'y a mise, ou si elle a été formée par l'intelligence. Évidemment c'est à la Raison d'en juger; c'est la Raison qui doit consta par les procédés qui lui sont naturels s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu révélation. Il faut q la Raison justifie notre croyance à des vérités révélées, en sorte que c'est encore à notre Raison que nous croyons, quand nous nous imaginons ne croire qu'à la révélation. De là vient que ceux qui opposent la révélation à la Raison ruinent le fondement nécessaire de toute révéla La Raison juge, décide qu'il y a révélation; si non, l'autorité de la révélation est nulle.

Par quel procédé la Raison constate-t-elle qu'il y a révélation? Elle conclut de certains signes à l'invisible, à quelque chose qui est impliqué par ces signes. Si une idée m'est donnée, et que je trouve qu'elle est de telle nature, que ma Raison n'a pu l'obtenir par elle-même, j'en conclus qu'elle vient de Dieu; je conclus de la nature de l'effet à la natu de la cause. C'est précisément le procédé de la Raison que nous avons appelé induction. S de certaines circonstances extranaturelles on conclut la présence d'une cause extranaturelle aussi, c'est encore en vertu de la Raison, en vertu de l'induction. En un mot, pas de révéla sans un jugement de la Raison, pas de jugement de la Raison sans induction, et ainsi on est f de recourir au procédé qu'on a reprouvé et déclaré incompétent.

L'induction dans le cas dont il s'agit garde toute sa force qui est toujours la même ; mais le résultat est aussi faible que possible, parceque les prémisses sont aussi incertaines que possible. Si l'induction part de la nature de l'idée, elle ne peut arriver à la révélation qu'en admettant que cette idée ne peut être découverte par les procédés naturels. Or, à quelle condition peut-on reconnaître une telle idée ? à la condition que toutes les idées que l'intelligence humaine est capable d'acquérir soient connues. Y a-t-il un seul cas où l'esprit humain puisse arriver à cette connaissance ? évidemment non ; c.a.d. comme il est sans cesse en progrès et qu'ainsi il se trouve toujours à moitié chemin, jamais il ne saura les limites au delà desquelles il ne peut plus aller. Si l'on donne pour base à l'induction certaines circonstances que l'on juge extranaturelles, on admet par là même que toutes les lois de la nature nous sont connues. Or, jamais nous ne connaîtrons toutes les lois de la nature. Donc il n'est pas possible de reconnaître la présence d'un événement miraculeux. Donc dans tous les cas les prémisses de la révélation sont extrêmement faibles. D'où nous voyons aussi que, si la révélation n'est pas impossible à priori, il est très difficile de constater si elle a eu lieu.

Il y a encore une autre difficulté pour celui à qui la révélation est transmise. Pour celui qui reçoit immédiatement la révélation, il n'y a qu'une seule question : les idées ou les circonstances qui accompagnent leur introduction dans mon esprit sont-elles surnaturelles ? Il y a deux questions pour le premier ; d'abord, les faits ont-ils existé ? puis, s'ils ont existé, étaient-ils surnaturels ?

Ainsi, en résumé, le procédé mystique est fondé sur une fausse prémisse que rien ne prouve à priori, savoir l'impuissance de la Raison sur la question religieuse. L'expérience, au contraire, démontre que l'individu sous ce rapport a beaucoup produit, c.a.d. les solutions fourmillent. En outre, il est inconséquent, il se dément lui même en s'appuyant sur l'induction, c.a.d. sur le procédé qu'il a déclaré incompétent. Enfin, son induction est aussi faible que possible, parcequ'elle part d'une prémisse dont la certitude ne peut être constatée ; la prémisse restant nécessairement incomplète, la conclusion doit toujours rester incomplète.

Mais d'où viennent ces vérités sublimes qui ont eu cours à toutes les époques, même les plus ignorantes ? Elles ont été, dit on, annoncées par les hommes les plus simples. La simplicité des révélateurs est extrêmement douteuse. Parmi ceux qui se sont donné ce nom il en est une foule sur lesquels l'histoire ne nous apprend rien. Ainsi on ne peut pas dire s'ils ont été des hommes simples ou des savants. Quant à ceux sur lesquels l'histoire donne quelque notion, rien n'est moins constant historiquement que leur simplicité. Je soutiens que toutes les époques de révélations ont été très éclairées, au moins celles dont l'histoire nous parle.

Nous avons vu qu'il y a dans l'humanité deux époques, l'époque dogmatique et l'époque de transition. Les époques de transition ou les époques intermédiaires sont les époques sceptiques proprement dites. C'est alors que l'esprit humain a le plus de vigueur et qu'il agite les questions avec le plus de liberté ; c'est toujours dans ces époques qu'il a le plus enfanté, et que les révélateurs ont toujours paru. Les vérités qui circulent alors, les hommes les plus simples les possèdent comme les hommes les plus éclairés, et cette simplicité fait qu'elles produisent plus d'exaltation

dans les esprits et prennent une plus grande autorité sur les masses. L'histoire ne constate ni la simplicité des révélateurs, ni surtout la simplicité des époques où ils ont apparu.

La sublimité des idées révélées dépend de la comparaison qu'on en fait avec les croyances et les lumières de l'époque. Or, l'histoire nous dit qu'il y avait harmonie entre les idées révélées et les idées qui avaient cours lors de leur apparition. Les idées contenues dans ces révélations n'étaient pas sublimes; elles étaient très imparfaites et tout à fait au niveau de la civilisation présumée du temps. La sublimité des idées révélées croît de plus en plus, parceque la civilisation avance toujours. Ainsi, une révélation étant donnée, si on la compare avec la civilisation précédente, et avec la révélation suivante, on trouve que les idées qu'elle émet sont plus sublimes que celles de la révélation précédente, moins sublimes que celles de la révélation suivante; il y a progrès incontestab[le]

Dans l'hypothèse de la révélation pourquoi ce progrès? Dieu possède toute la science; il n'y a pas de raison pour qu'il ne l'ait pas donnée complète, tout entière à une époque ignorante et surtout à celle qui est venue la dernière. Pourquoi l'imperfection de ces révélations démontrée par la victoire de la suivante sur la précédente? car il n'en est pas une dont les imperfections n'aient été aperçues. Les hommes qui sont encore les partisans de la révélation, et qui pourtant admettent le progrès frappant qui apparait dans la succession des révélations, ont donné une explication à ce progrès. Lessing, dans un petit livre intitulé Education du genre humain prétend que Dieu nous révèle par degrès la vérité pour proportionner la nourriture à nos forces actuelles. Cette hypothèse est fort ingénieuse; mais ce progrès a le malheur de ressembler parfaitement aux progrès de l'esprit humain sur toutes les autres questions, par ex. sur les questions mathématiques. Relativement aux idées prétendues révélées la raison est justement allée comme Dieu l'aurait fait aller, si elles n'eussent pas été révélées; le progrès est continu, et nous avons la ferme espérance qu'il continuera indéfiniment. Or, ce progrès est inexplicable dans l'hypothèse des révélations.

Dans tous les cas le système des révélations n'est point hostile à la suprématie de la raison humaine, à son universelle compétence en toutes choses. Quand même ce système serait le seul vr[ai] il n'en serait pas moins juste de dire que notre raison intervient pour que la révélation nous apparaisse comme révélation; celle-ci ne peut avoir aucune autorité sur nous, tant que la Raison ne l'a pas légitimée; elle n'est accueillie qu'en vertu d'un raisonnement, le raisonnem[ent] se fait toujours, ou sourdement, ou d'une manière patente et explicite.

L'opinion qui fait sortir toutes les idées de l'humanité sur les problèmes p[h]ysiques des lumières progressives de la Raison n'affaiblit ni la grandeur de Dieu ni son intervention. Pourquoi la raison humaine est elle progressive? Cela vient des lois que Dieu a mises dans la nature de l'homme. Il lui a donné les moyens d'accomplir sa destinée; et cette destinée et les pas que fait l'homme dans son accomplissement sont l'œuvre de Dieu, le résultat de sa volonté. Nous croyons que Dieu a donné des lois à tous les êtres, puis les a abandonnés à eux mêmes; et certes il y a autant de puissance à avoir posé une fois pour toutes des lois et des forces d'une manière si stable qu'elles se déroulent d'elles mêmes dans un ordre imperturbable, qu'à venir incessamment avec sa main en diriger tous les mouvem[ents]

Cela n'affaiblit ni la gloire ni la sainteté des révélateurs. Tout homme qui consacre sa vie à la recherche de ces vérités nécessaires au repos de l'humanité, qui réussit, et qui les ayant découvertes, les publie, cet homme est saint, cet homme est respectable; il est l'ornement du genre humain, comme il en est le bienfaiteur. Cette doctrine grandit l'homme; il y a plus de grandeur à lui à trouver la vérité par lui même et en vertu des lois de sa nature, qu'à la recevoir d'en haut.

5e Leçon.

Les seuls renseignements que l'homme puisse avoir sur une autre vie sont renfermés nécessairement dans la vie actuelle. La vie actuelle, tel est donc notre point de départ, en sorte que le cours de l'année dernière est une préparation indispensable à celui de cette année. Nous avons enchaîné toutes les questions pphiques dans un ordre tel que pour résoudre l'une d'elles il faut que toutes celles que nous avons placées avant aient été examinées et résolues. Nous en voyons ici un exemple. Tout comme nous n'avons pu aborder le problème de la destinée de l'homme qu'après avoir connu sa nature, de même aujourd'hui nous ne pouvons aborder le problème religieux, si nous ignorons la destinée de l'homme en cette vie.

Ainsi, ce cours sera une nouvelle étude de la situation et de la destinée de l'homme en cette vie, faite dans le but d'y découvrir des raisons de croire qu'en dehors de cette vie il y a encore pour l'homme une destinée, ou bien que sa destinée est renfermée tout entière entre les deux moments que nous appelons la naissance et la mort.

La première chose à faire c'est de reproduire les résultats pphqus de notre recherche de l'année dernière. Ce sont ces résultats que nous allons résumer.

Comme tous les êtres possibles, l'homme a été créé pour une certaine fin. Cette croyance est une loi de notre raison, que nous appliquons à tous les êtres possibles. Non seulement un être étant donné, nous sommes curieux de connaître sa nature, mais nous savons à priori qu'il est fait pour accomplir une certaine destinée. Nous ne trouvons cette destinée que parceque nous la cherchons, nous ne la cherchons que parceque nous concevons d'abord qu'elle existe, quelle qu'elle soit.

Les différents êtres ont différentes natures; pourquoi? parcequ'ils sont destinés à des fins différentes. Et en effet, en comparant entre eux les différents êtres nous les voyons vivre de différentes manières, accomplir des fins différentes. Non seulement donc nous concevons à priori que tout être a une fin, mais encore que la nature de chaque être est appropriée à sa fin; entre la nature de chaque être et sa fin nous trouvons un rapport tel que nous reconnaissons toutes les raisons de ce qu'il fait gravées dans sa nature. La nature d'un être étant donnée, on peut en induire à priori sa destinée, tout comme étant donnée la destinée on en sait à priori que sa nature y est conforme.

L'homme étant donné, et le problème de sa destinée en ce monde étant posé, il y avait deux manières de le résoudre: 1o observer dans l'histoire et dans la société qui nous entoure la fin qu'accomplit l'homme en cette vie; 2o prendre la nature humaine, l'homme lui même et chercher dans cette nature quelle devait être sa fin. Nous avons préféré la 2e méthode

comme plus scientifique, plus sûre et plus exacte. Notre méthode a été de chercher d'abord à connaître quelle est la nature de l'homme, et d'en extraire pour ainsi dire les lois générales de sa destinée, enfin d'examiner si l'expérience confirmait les prévisions de notre méthode à priori.

Pour appliquer cette méthode il y avait une première chose à faire, c'était de séparer nettement l'homme de ce qui n'est pas lui; de peur que, confondant la nature de l'homme avec q.q. autre nature on ne s'exposât à assigner à l'homme une destinée qui ne serait pas la sienne.

On appelle ordinairement l'homme ce composé qui frappe nos sens, et dans le sein duquel se produisent par des causes différentes ou la même cause une foule de phénomènes appelés phénomènes de la vie. Dans ce composé on distingue d'une part une certaine quantité de matière agrégée, de l'autre un très grand nombre de phénomènes qui dérivent de certains p.p.es ou de certaines causes. C'est là une analyse grossière de ce qu'on appelle vulgairement l'homme.

Cela est-il véritablement l'homme? En consultant non plus l'observation extérieure, mais le sentiment intime que chacun a de soi, on trouve que ce que chacun de nous appelle moi est une cause, car l'activité de ce qui est moi est le fait saillant par lequel je me manifeste à ma propre conscience. Reste à savoir si cette cause est ou n'est pas le ppe de tous les phénomènes qui se produisent dans l'homme, et qu'on peut comprendre sous l'expression de phénomènes de la vie.

De deux choses l'une: ou tous les phénomènes de la vie résultent du moi, ou ils n'en résultent pas tous. Si tous en résultent, il y a dans l'homme un seul ppe, et, comme nous sentons à ppe nous sommes sûrs de n'être pas deux choses à la fois. Si tous les phénomènes de la vie ne résultent pas du moi, il y a dans l'homme plusieurs causes, l'une qui est l'homme lui même l'autre ou les autres qui ne sont pas l'homme.

Il y a un moyen bien simple de décider la question; le ppe que chacun de nous appelle moi se sent, et dans ce sentiment aucune des modifications qu'il éprouve, aucun des actes qu'il produit ne saurait lui échapper, et dans le fait ne lui échappe jamais; en sorte qu'il suffit d'interroger ce ppe, de lui demander si chacun des phénomènes de la vie dérive de lui ou n'en dérive pas; lui seul est capable de le dire. Or, quand nous lui avons demandé s'il avait conscience de produire la pensée, de vouloir, de sentir la douleur et le plaisir, il nous a répondu qu'oui; quand nous lui avons demandé s'il avait conscience de digérer, de sécréter la bile, de faire végéter les cheveux sur la tête, il nous a répondu qu'il n'avait pas conscience de tous ces actes.

Restait à savoir si le ppe-moi pourrait produire des phénomènes sans le savoir. Nous avons montré la contradiction qu'il y aurait à admettre un être n'ayant qu'en partie conscience de lui même. La conscience ne se partage pas; ou nous avons conscience de nous mêmes, ou nous n'avons pas cette conscience. Si nous ne l'avons pas, nous ne savons rien de ce qui est nous; si nous l'avons, il est nécessaire que nous sachions tout ce qui dérive de nous. Toutefois, il est un certain nombre de cas où nous n'avons pas l'air d'avoir conscience de certains actes produits par nous. Nous avons dû chercher en conséquence s'il n'en était pas de même des phénomènes de la vie qui ne paraissent pas dériver de nous que de ces actes dont

il semble que nous n'ayons pas conscience, quoique certainement ils dérivent de nous.

Souvent l'acte que nous produisons est si rapide, nous sommes si inattentifs dans sa production, que dans le moment qui suit la perception elle est complètement oubliée. Nous sommes profondément occupés d'une chose, une pendule sonne à côté de nous, et une minute après nous ne nous rappelons pas l'avoir entendue sonner. Cela prouve-t-il que nous ne l'ayons pas entendue, et que nous n'ayons pas eu conscience de l'entendre? Cela prouve seulement que la perception ou la conscience de la sensation a été si prompte et si faible que le souvenir n'en est pas resté en nous. Il n'y a là que défaut de mémoire provenant du défaut d'attention. D'autres fois la trop grande habitude de certains actes ou de certaines modifications produit le même effet; elle affaiblit singulièrement l'attention donnée à la conscience de ces actes ou de ces modifications. Il est des cas où la conscience s'use, pour ainsi dire, à cause de l'habitude, ou à cause du défaut d'attention; le souvenir disparaît. Quand nous lisons, nous ne remarquons pas que nous avons la perception successive, sinon de toutes les lettres, au moins de tous les mots, et cependant il est bien certain que nous l'avons.

Nous avons dû chercher si l'on pourrait expliquer ainsi la non-conscience de certains phénomènes de la vie. Or, en comparant les deux cas on trouve qu'il n'y a entre eux aucune similitude. Dans le premier cas il y a toujours eu des moments, qui se répètent encore de temps en temps, où nous avons perçu ces mêmes actes, dont il semble aujourd'hui que nous n'ayons pas conscience. Ainsi, il fut une époque, où je percevais de manière à le remarquer non seulement tous les mots, mais encore toutes les lettres du livre que je lisais; l'acte était plus lent, la conscience le saisissait, et la mémoire en gardait le souvenir. De tous les actes devenus rapides pour l'homme, et qui n'échappent qu'à sa mémoire il n'en est aucun dont je n'aie eu conscience au commencement. S'il est des cas où, mon attention étant portée ailleurs, je ne perçois pas une sensation, comme le son d'une pendule, il est une foule d'autres cas où je puis saisir cette modification; je puis toujours me mettre dans des circonstances telles que j'aie conscience de certains faits qui dans un autre moment avaient paru m'échapper. Il n'est pas un cas où, étant donné un acte dont l'habitude semble m'ôter la conscience, je ne puisse allonger cet acte de manière à le saisir nettement et à ce que ma mémoire en garde le souvenir. — Mais j'ai beau me mettre dans toutes les positions possibles, m'examiner dans tous les cas possibles, il n'en est aucun où je me sente produire l'acte de la digestion, l'acte de la sécrétion de la bile, l'acte de la circulation du sang; tous ces actes je les déclare étrangers à moi. Je suis une seule et même cause; et puisqu'il y a en moi des phénomènes que je ne sens pas dériver de cette cause, il y a en moi un ou plusieurs autres ppes qui me sont inconnus.

Je ne veux pas dire par là que la cause que je suis soit étrangère à la matière. Je sais que je suis une cause, que certains phénomènes dérivent de cette cause, tandis que certains autres n'en dérivent pas et ont dans l'homme d'autres ppes. Je sais de plus que toute cause est simple; je suis donc une cause dont le ppe est simple. Je puis bien avoir pour substratum, pour substance, un élément simple de la matière, mais je ne puis en avoir deux; car

alors la cause que je suis serait obligée de se diviser pour appartenir à ces deux éléments, et j'aurais conscience de cette dualité. Toutefois il n'y a rien dans ma conscience qui m'annonce que j'aie cet élément matériel pour substance. Je n'ai aucune raison de l'affirmer ni de le nier. Mais quand même je serais cet atome, je serais toujours la cause simple que je me sens être. Un corps ne peut pas être la substance de ma cause, parceque ma nature s'y refuse, et, ce qui est vrai de ma cause, est vrai de toutes les causes véritablement premières; elles ne peuvent avoir pour substances qu'elles-mêmes ou un élément simple.

Pour écarter la question de substance, je reste dans ce qui est clair; je suis une cause simple. Maintenant il est très-facile de déterminer ce que le moi produit et les modifications qui lui appartiennent; le moi n'a qu'à s'interroger lui-même pour séparer ses attributs des attributs de ce qui n'est pas lui.

Nous avons cherché la liste exacte des phénomènes dont le moi est le sujet et la cause, et de là nous sommes arrivés à un certain nombre de facultés et de capacités... Voy. dans le cours de l'année dernière : distinction de l'homme et du corps — fin de l'un et fin de l'autre — liste de nos penchants... destinée absolue, destinée accidentelle etc...

6e Leçon.

Nous avons consacré quelques leçons à remettre sous vos yeux le résultat du cours de l'année dernière. Ce résultat était un point de départ nécessaire pour la recherche que nous nous proposons de faire cette année. C'est sur ce résultat que nous allons opérer aujourd'hui. La destinée de l'homme sur la terre, sa situation et les circonstances où il se trouve placé, en un mot toute la vie humaine va servir de base à nos inductions sur la vie future. Nous avons décrit le procédé par lequel la Raison atteint l'invisible; ce procédé est l'induction. Sa légitimité est démontrée par l'usage universel et non contesté que l'on en fait, et par la confiance spéciale que l'esprit lui accorde. Entre les résultats de l'induction et ceux de l'observation l'esprit ne met aucune différence quant à la certitude. Cette confiance qu'il accorde à la légitimité de ce procédé se trouve confirmée par l'assentiment universel qui accueille les résultats des sciences, quand ils sont suffisamment constatés. Lors même que pour arriver à la solution de la question religieuse nous ne pourrions pas employer l'induction et qu'il nous faudrait recourir à un procédé surnaturel, la nature de ce cours nous défendrait de l'employer. Les seuls procédés que nous puissions employer sont les procédés de la science, les procédés philosophiques.

On a été porté à croire dans tous les temps qu'il y avait disproportion entre les forces de l'esprit et les difficultés de la question religieuse. Pour combler cet abîme on a supposé que Dieu avait révélé à l'intelligence humaine les vérités qu'elle a besoin de connaître et qu'elle ne peut atteindre par ses facultés. De là l'hypothèse des révélations.

Nous ne saurions trop protester de notre profond respect pour les doctrines professées et admises à titre de doctrines révélées. Ces doctrines n'ont pas été moins utiles que les recherches plus spécialement scientifiques; elles ont introduit dans le sein de cette partie de la société qui ne philosophe pas, au moins en apparence, les grandes vérités qui ont moralement civilisé le genre hum

Sous le rapport historique et physique les religions sont des faits qui méritent le respect, car il suffit qu'une doctrine ait régné pour qu'il soit démontré que quelque portion de vérité était renfermée en elle. D'ailleurs les systèmes physiques aussi bien que les systèmes religieux ont été frappés d'imperfection et de mortalité. Nous sommes arrivés à une époque où nous pouvons considérer historiquement tout ce qui est arrivé dans l'humanité, avec une indulgence égale pour tout ce qui est mauvais et un respect égal pour tout ce qui est bon dans les doctrines qui ont régné.

Nous sommes donc maintenant en état de répondre aux objections qui nous ont été adressées.

On nous a fait d'abord un reproche général, c'est de n'avoir traité que légèrement et en passant une question aussi sérieuse que celle de la révélation.

Nous répondrons à l'auteur de ce reproche que dans tout sujet il y a la question principale et les questions accessoires. Notre sujet, notre but ppal est de résoudre par les lumières de la raison le problème religieux, s'il est possible. Comme il faut donner des renseignements non seulement sur la route que l'on suit, mais encore sur celles que d'autres ont suivies, nous avons été naturellement conduits à parler de la révélation, mais en regardant cette question plutôt comme historique que comme philosophique.

Passons aux objections plus spéciales. L'auteur de la lettre affirme ce que nous avons nié et nie ce que nous avons affirmé. Nous avions établi : 1° que la nécessité du procédé mystique était fondée sur une fausse prémisse (cercle vicieux, cette nécessité est démontrée par une induction); 2° que l'induction était nécessaire et pour constater le miracle, et pour conclure du miracle à la révélation ; 3° qu'il est impossible de constater un miracle ; 4° pour celui qui n'est pas témoin du miracle, mais à qui la révélation est transmise, outre toutes ces difficultés, il en est une autre, celle qu'apporte le témoignage.

Pour attaquer la révélation, nous avons pris encore d'autres armes, que nous avons empruntées à l'histoire.

L'auteur de la lettre affirme : 1° l'impuissance de la raison humaine et dans la solution de la question religieuse et dans le fait de la civilisation ; 2° que le miracle physique peut être constaté ; 3° que le miracle intellectuel peut l'être, quoique plus difficilement ; 4° que, comme ces deux miracles s'accompagnent toujours, s'ils ne possèdent pas une égale évidence, du moins l'un peut jeter du jour sur l'autre.

Il prétend trouver dans l'histoire la preuve que l'humanité ne s'est pas élevée à la civilisation par ses propres forces. On ne voit pas, dit-il, qu'aucun peuple soit sorti par lui même de l'état barbare, de l'état natif. Partout où nous voyons naître la civilisation, nous découvrons une communication entre le peuple qui se civilise et un autre qui est déjà civilisé. Or, on a le droit de conclure du connu à l'inconnu, des civilisations que l'on a vues se former à celles sur la formation desquelles l'histoire garde le silence. D'ailleurs, si l'humanité est capable de se civiliser elle même, pourquoi, pendant que la civilisation faisait en Asie et dans la Grèce de très grands progrès, pourquoi les peuples de l'Afrique, les peuples Occidentaux de l'Europe

ne se civilisaient-ils pas de leur côté ? Le temps a été le même pour toutes ces nations. Si
parmi les facultés que possède la nature humaine se trouve la faculté de civilisation, cette fac
aurait existé chez les Basques, les Germains et les Gaulois, aussi bien que les peuples de l'As
et pourtant le même temps lui ayant été donné pour se développer, elle aurait produit partout les mêmes

Enfin on a vu à certaines époques la civilisation périr chez certains peuples. Si l'homm
est possession d'une civilisation est si faible qu'elle la laisse périr, comment croire qu'elle puisse elle mêm
en créer une ?

Ainsi l'auteur de la lettre avance que l'humanité est incapable de se civiliser elle-même, et il prét
prouver par ces deux faits : 1° que nous voyons toujours la civilisation arriver par transmission ;
2° qu'une civilisation transplantée dans un pays y périt souvent.

Cette argumentation est celle par laquelle on a toujours attaqué la doctrine de la perfectibilité
humaine. Il y a une foule d'autres raisons plus puissantes que l'on eût pu faire valoir en
faveur de la révélation. Entre autres raisons on eût pu alléguer le langage. D'une part pour inve
les langues, il a fallu connaître les rapports qui existent entre les choses ; d'autre part il est diff
de supposer qu'on ait pu connaître ces rapports sans le secours du langage. Il faut donc que la
science et le langage aient été donnés à l'homme en même temps.

C'est une très-belle et très-grande question que de savoir comment la civilisation a comm
historiquement. On dit que la Grèce a reçu sa civilisation de l'Orient et de l'Egypte. Si on pass
en Asie-mineure, on y trouve une civilisation et on voit qu'elle y est venue de la Perse e
de l'Inde. Si vous allez en Egypte, vous y trouvez de vieilles traditions qui attestent une ancie
communication entre l'Egypte et des pays plus méridionaux, tels que l'Inde. On est ainsi
conduit à établir une filiation entre les civilisations des différents peuples, et on arrive à un
première civilisation ; alors on se dit : Dieu l'a donnée à l'homme le jour où il l'a créé et a fondé les soci

Il y a une circonstance embarrassante dans ce système. Dieu ayant donné à tous les hommes
civilisation égale et une même civilisation, on devrait en prenant une époque quelconque voir
toutes les sociétés arrivées au même point présenter entre elles une ressemblance parfaite. Il y
dans toute civilisation deux sortes d'éléments, les éléments qui lui sont communs avec les
autres civilisations, et les élémens qui l'en différencient, ou éléments originaux. Prenez un peup
quelconque, examinez sa civilisation et comparez-la à d'autres, et vous verrez que les élémens
originaux qu'elle renferme sont bien plus considérables que les élémens communs ou étrangers qui
en elle. Ainsi la civilisation grecque est en définitive toute grecque, les éléments étrangers n'y
ont joué qu'un faible rôle. A quoi peuvent donc tenir ces différences que l'on observe entre d
civilisations ? seulement à ce que les deux sociétés à qui elles appartiennent ont eu un mode de
développement différent, à ce qu'elles se sont développées différemment. Il faut donc supposer dans
l'esprit humain une certaine puissance de développement, une certaine perfectibilité. Comment

expliquer autrement ces différences immenses qui existent entre deux civilisations, entre les originalités grecque et égyptienne? Il est tout simple que les idées des nations voisines se soient échangées; ainsi l'on trouve dans la civilisation grecque des traces de la civilisation Egyptienne, et dans la seconde civilisation Egyptienne des traces de la civilisation grecque. Conclure de là que la civilisation ne se serait pas développée en Grèce sans les germes qu'y a déposés l'Orient, c'est nier ce qu'il y a d'original dans le développement grec, c'est nier ce qu'il y a de plus évident, la perfectibilité humaine.

Dans l'hypothèse que je combats il faut admettre que, puisque l'humanité ne peut se civiliser par elle même, Dieu en la créant est venu à son aide, qu'il lui a donné primitivement une science fort étendue, sinon complète, mais qui a dépéri à mesure que l'homme s'est éloigné de l'époque où ce don lui avait été fait. Il faut admettre que la lumière est au commencement, et que les ténèbres sont à la fin, qu'elles s'épaississent jusqu'à ce qu'enfin Dieu, prenant pitié de l'humanité, lui accorde une nouvelle civilisation, verse sur lui une nouvelle lumière. Aussi a-t-on fait bien des efforts pour tirer de l'histoire des preuves de cette dégradation progressive; l'histoire n'a pas répondu avec complaisance à l'intention dans laquelle ces recherches étaient faites. Lorsqu'on veut aller contre la perfectibilité humaine l'histoire résiste trop évidemment pour que l'on puisse l'invoquer à son secours. A l'origine de la civilisation grecque les pphes communiquent avec les Mages Persans et les prêtres Indiens, pénètrent leurs secrets, obtiennent leur confidence, rapportent dans leur pays ce qu'ils en ont pu recueillir. Nous avons les résultats auxquels ces pphes sont arrivés, les doctrines qu'ils ont créées; on peut voir quelle était la sagesse de ces doctrines, en les comparant à celles qui règnent aujourd'hui; et pourtant elles étaient bien plus rapprochées de la lumière dans le système que nous combattons. Pythagore, après avoir voyagé en Orient, a créé une doctrine; cette doctrine est si imparfaite qu'elle ne contient pas même la distinction du ppe intellectuel et du ppe matériel; et cependant ce qui est fort dans cette doctrine est grec, et ce qui est faible est oriental et égyptien. Anaxagore, qui n'était pas allé en Orient, a fait la distinction importante qui avait échappé à Pythagore. Mais, sans aller chercher dans la pphie grecque des traces de la pphie orientale nous avons sur cette dernière pphie des renseignements directs. En Orient point de pphie proprement dite, il n'y a que des Cosmogonies, des religions. Voici la véritable marche de la société, celle qui s'accorde avec le développement de la raison humaine: d'abord on voit toutes les forces de la nature personnifiées et organisées en une grande hiérarchie, au sommet de laquelle est la force première. Dans cette Cosmogonie la distinction du ppe matériel et du ppe intellectuel ou actif n'est pas encore faite. Cette distinction s'opère; de là une seconde Cosmogonie dans laquelle est établie la lutte du ppe intellectuel et du ppe matériel, ou la lutte du bon et du mauvais ppes. C'est seulement à l'époque du second Zoroastre que l'on arrive à subordonner le ppe matériel au ppe intellectuel, le mauvais au bon ppe. On peut, il est vrai, à force de subtilité trouver tout ce qu'on veut dans les pphies Indiennes.

on peut les regarder comme des symboles de physiques plus parfaites ; c'est ainsi qu'ont procédé l[es] Allemands ; aussi ont ils trouvé l'ancienne Inde aussi avancée sous le rapport physique que l'Europe m[oderne].

Les partisans du dogme de la décadence ont été forcés de supposer par delà les peuples e[t] les civilisations connues un peuple et une civilisation qui avaient disparu depuis un grand nombre de siècles ; peuple sachant tout, civilisation admirable. Ainsi, un grand citoyen qui a péri dans la révolution, Bailly, a fait un livre pour démontrer l'existence de ce peuple et de cette civilisation primitive.

Le dogme de la décadence est encore combattu par une autre raison qui semble faire pen[cher] la balance en faveur du dogme de la perfectibilité : puisque chaque jour l'expérience nous mon[tre] l'individu s'élevant par ses propres forces à des idées de plus en plus vraies, il est probable que [la] marche de l'homme individu est celle de la société, et qu'elle fait toujours de nouveaux pas vers [la] perfection.

Nous avons renversé les conclusions que l'on tirait de ce fait, que l'on voit chez tous les peu[ples] la civilisation arriver par transmission.

Nous allons maintenant répondre à cette seconde objection, que la civilisation transplantée chez un peuple y périt souvent. D'abord il faudrait citer un peuple au sein duquel la civilisa[tion] a péri d'elle même sans qu'il s'y soit mêlé à lui un peuple barbare ; pour nous, nous n'en connaissons aucun. Dans les premières périodes de la vie de l'humanité on ne voit que barbarie et nulle trace de civilisation. Les peuples qui les premiers commencent à sortir de cette barbar[ie] primitive, étant plus heureux que les peuples barbares, qui sont restés dans leur état natif, ay[ant] à leur disposition plus de ressources et plus de richesses, provoquent bientôt les invasions ; ces invasions réussissent, les peuples barbares étant plus considérables que les peuples civilisés, et ceux[-ci] ne pouvant encore leur opposer les ressources d'une forte civilisation. Ainsi, à peine les grands Empires de l'Asie sortent de la barbarie qu'arrive une invasion barbare qui les renverse. Devenus maîtres de ces grands empires, ces barbares se civilisent, mais aussitôt sort des montag[nes] centrales ou des sables du Sud une nouvelle fournée de barbares. Ces barbares eux mêmes prennent q.q. chose de la civilisation qu'ils viennent de renverser, et qui leur permet de résister plus long-temps à de nouvelles invasions, par lesquelles ils sont enfin accablés. La civilisation n'a pu bien se développer que dans des pays qui la mettaient à l'abri des invasions. Ainsi elle a att[eint] un plus haut degré de développement dans l'Egypte, défendue d'un côté par la mer, et de l'autre par des déserts, que dans la Mésopotamie, ouverte à toutes les attaques ; à cette tranquillité dont jouissait cette civilisation naissante joignez un sol et un ciel favorables. La Grèce est u[ne] contrée peu étendue, mais c'est une forteresse. Au Sud, à l'Est et à l'Ouest elle trouve dans la mer une barrière extrêmement forte ; au Nord elle est défendue par la chaîne de l'Hémus. A l'intérieur même elle n'est composée que de petites vallées unies entre elles par des défilés étr[oits]. De là la paix, le repos dont elle jouit dans les brillantes époques de son histoire ; de là nulle invasion du dehors quand elle a commencé à se civiliser ; de là le grand développement de sa civilisa[tion]

Si les Perses avaient eu le dessus la civilisation grecque eut été abaissée ; mais la Grèce fut
victorieuse. Plus tard elle rendit le mal, qu'on lui avait fait, par la première invasion d'un
peuple civilisé chez des peuples barbares. Nous voyons donc que les peuples qui se sont élevés à un
haut degré de civilisation ne l'ont fait que parcequ'ils ont échappé aux invasions des peuples
barbares, et qu'ils n'ont pu échapper à ces invasions que parcequ'ils étaient favorisés par les
localités. Nos civilisations modernes sont à l'abri de ce qui détruisait les civilisations anciennes.
Outre qu'elles sont plus avancées et opposent ainsi une plus forte résistance, elles ont pour
elles la majorité numérique. Ainsi, on voit que partout où l'humanité a pu se développer, elle s'est
développée en effet ; de même qu'on voit l'individu se développer, quand rien n'entrave son
développement ; ainsi son intelligence se développe tous les jours, acquiert à chaque instant une
expérience plus étendue, lors même que sans prendre le soin de sa direction il l'abandonne à elle même.

Pourquoi la civilisation ne s'est elle pas développée en même temps dans la Gaule et en
Grèce ? D'abord, quand on est arrivé en Gaule, comme en Espagne, on y a trouvé des hommes non
pas à l'état sauvage, mais des sociétés organisées, sur l'organisation desquelles les Romains
n'ont pas daigné dans leur mépris recueillir de renseignements. Ils y ont cependant reconnu des
idées religieuses, politiques, des villes, des murailles. De plus, si les Gaulois ont eu leur part
de révélation, pourquoi cette part beaucoup plus faible chez eux que dans telle partie de l'Orient ?
Si vous niez qu'ils aient eu leur part de révélation, cette part de civilisation, de développement,
que vous reconnaissez chez eux est due à une cause tout autre que la révélation. Si vous
admettez, au contraire, qu'ils aient eu leur part de révélation, il faut expliquer cette décadence
plus rapide chez eux que chez d'autres peuples par des raisons étrangères à la révélation, soit par
des localités moins favorables, soit par des invasions de barbares, si l'on peut admettre des
barbares dans l'hypothèse de la révélation.

Admettez le système de la perfectibilité, et tout cela devient applicable. Certaines races
se développent plus facilement que d'autres, soit à cause d'un organisme, soit à cause de
localités plus favorables. De là l'inégalité qui existe entre des peuples qu'on suppose nés à
une même époque. S'il y a eu communication entre ces peuples, le peuple qui s'est civilisé
le premier a pu venir au secours de l'autre.

7e Leçon.

C'est en se fondant sur l'imperfection de la raison humaine que pour expliquer la civilisati on a recouru à la révélation. Or, ou l'on admet une seule révélation, ou l'on en admet une s Dans le premier système on reconnait qu'il y a des données sans lesquelles l'humanité n'aurai se développer, et que Dieu lui a révélées une fois pour toutes. Dans le 2e système on suppo qu'après avoir été révélée la vérité s'obscurcit de plus en plus dans l'esprit humain, e qu'une nouvelle intervention de Dieu est nécessaire. Ainsi, dans le second système il faut p 1o que toute lumière est au commencement ; 2o que cette lumière décroît à mesure qu'on avance. Pour répondre à ce système, nous avons dû montrer et nous avons montré en eff que, loin que l'histoire de l'humanité nous montre au commencement cette lumière, qui v va toujours en s'affaiblissant, nous voyons au contraire l'humanité se développant d plus en plus et arrivant de l'état le plus bas au plus haut degré de civilisation.

On avait dit que des peuples civilisés étaient retombés dans la barbarie. Nous av réfuté cette objection en expliquant le fait par des causes naturelles.

Pour prouver qu'une idée est révélée il faut prouver qu'au moment où elle s'en introduite dans notre esprit il s'est passé à l'extérieur des phénomènes surnaturels, e de plus l'intelligence ne pourrait jamais arriver à cette idée par elle même, il faut démon qu'il y a eu et miracle physique et miracle intellectuel. Nous avons montré qu'il étai impossible de constater un miracle.

On nous a fait une objection, on a prétendu qu'il était possible de constater un mira Il y a, nous a-t-on dit, dans la nature des phénomènes dont les lois sont parfaitement déterminées. Or, toutes les fois qu'un de ces phénomènes se produit d'une manière différente de la loi déterminée, nous pouvons affirmer qu'il y a miracle. Nous possédons tous les élém nécessaires pour arriver à cette conclusion ; nous connaissons d'une part la loi du phénom de l'autre l'événement dans lequel le phénomène se produit autrement que selon sa loi.

Il est vrai que nous regardons les phénomènes de la nature comme assujétis à des l invariables ; sans quoi toute science serait impossible. Du moment où cette croyance viendr à cesser, il n'y aurait plus de science, il n'y aurait que de l'histoire. C'est dans ce dernier que sont tous les phénomènes, tant qu'on en ignore la loi. Non seulement nous croyons cette stabilité des lois de la nature, mais notre croyance est confirmée par l'expérience. Cependant toutes les lois que nous avons constatées jusqu'à présent sont des lois provisoi Pour être sûrs que ce sont les vraies lois de la nature, il nous faudrait connaître toutes l circonstances qui accompagnent la production de chaque phénomène, il nous faudrait non seulement avoir observé tous les faits qui se sont passés jusqu'au moment actu mais encore observer d'avance tous ceux qui se passeront dans l'avenir. Ce qu'on appelle l

lois de la nature, ce sont les lois telles qu'elles résultent des observations faites jusqu'à présent par nous. C'est une loi qui semble suffisamment constatée que nous ne voyons qu'avec les yeux, que nous n'entendons qu'avec les oreilles ; pourtant des observateurs nombreux dignes de foi, ont constaté des états morbides, où nous éprouvons, par ex., par le creux de l'estomac des sensations qui dans l'état normal ne nous arrivent que par les organes des sens. Des hommes appartenant à la science ont annoncé simultanément, et sans qu'on puisse les soupçonner de s'être entendus, certains faits présentant des exceptions à cette loi si générale que nous ne voyons qu'avec les yeux. Qu'a dit alors le monde scientifique ? Il a dit : voici des exceptions à ce que nous croyions être une loi générale de la nature. Il faut donc changer notre loi et admettre certains états où les sens se transposent. Ce n'est pas là un miracle, c'est une circonstance de la sensation visuelle, par ex., que nous n'avions pas encore observée. Si maintenant on ne croit pas aux miracles, c'est que l'on est assez instruit pour savoir que les lois reconnues comme lois de la nature ne sont que provisoires.

L'auteur des objections trouve que dans leur marche les idées religieuses suivent une toute autre loi que les idées scientifiques. D'abord il dit que les idées religieuses sont antérieures à la science, par conséquent elles n'en sont pas le produit ; donc elles sont révélées. Ensuite, il dit que, tandis que toutes les autres idées sont éclairées par la science, les idées religieuses ont toujours été obscurcies par elle. Dans ce qu'il dit en premier lieu il y a un jeu de mots, et ce jeu de mots tombe sur le mot science. Le mot science est pris dans deux sens différents ; il signifie et toute connaissance acquise par l'esprit humain, et un de ces systèmes construits par les savants, qui constituent des sciences proprement dites, comme la Chimie, la Physique et les Mathématiques. Évidemment ces sciences sont postérieures aux idées religieuses. Il n'en est pas de même des connaissances, premiers fruits de nos observations ; on ne peut pas dire qu'elles aient été nécessairement précédées par les idées religieuses. Les sciences proprement dites sont postérieures non seulement à ces idées, mais encore à une foule d'autres connaissances. Chez les sauvages il n'y a pas de science ; ils ont pourtant beaucoup d'idées sur les lois de la nature ; il faudrait donc admettre que ces idées sont révélées, que Dieu, par ex., leur a révélé que le jour succède à la nuit.

Est-il vrai que la science obscurcisse les idées religieuses ? La science obscurcit souvent les dogmes religieux en cherchant à les expliquer. Mais cela vient de ce que ces dogmes renferment d'un côté des vérités immortelles, de l'autre des hypothèses. La science en renversant les hypothèses a ébranlé les vérités immortelles qui leur étaient unies ; mais ces vérités ne périssent pas ; leur ébranlement n'est que provisoire.

L'auteur des objections avait dit que les vérités religieuses sont dans les masses, que les masses cependant ne comprennent rien à la science ; que plus on est avancé dans la science, moins on a d'idées religieuses. Il en concluait que les idées religieuses ne sont pas les

fruits de l'intelligence ; mais c'est une conclusion qui ne sort pas des prémisses. Les prémi
elles mêmes sont fausses. Il y a des vérités que l'esprit saisit spontanément, sans qu'il y ait
science ; de plus les idées qui sont les résultats des sciences se répandent tôt ou tard dans l
masses et deviennent des vérités du sens commun (par ex. rondeur de la terre etc...). Les
hommes les plus célèbres par leurs vastes connaissances ont été les plus religieux ; seulem
leurs idées religieuses n'étaient pas sous la forme mythique.

Par suite de cette même confusion l'auteur des objections dit que le peuple a beso
de toute la vérité, et que la ph^ie ne lui en montre qu'une face. — Si un système ph^
ne renferme pas toute la vérité, réunissez-les tous, et vous aurez la vérité tout entière. D
vient donc que le ph^e ne voit pas toute la vérité ? De ce que, sous peine de n'avoi
aucune idée nette, il est obligé de concentrer son attention sur une partie du tout, objet
son étude, et de ce qu'il prend cette partie pour le tout lui même ; c'est ainsi que se créen
les systèmes. Mais toujours les différentes doctrines religieuses ont été elles mêmes incomp
Si non, pourquoi les ait on vu tomber pour être remplacées par d'autres ? Nous répond
il est vrai que plus l'humanité ajoute à la portion de vérité qu'elle connait déjà, plus
elle est heureuse. Mais elle ne possède et n'a jamais possédé la vérité tout entière, et
cependant elle vit, elle continue de vivre.

La question de la révélation se ramène à cette autre : quelle a été la loi du développ
de l'humanité ? or, cette question constitue une science tout entière. Pour la résoudre il fau
posséder l'histoire universelle de l'humanité, et non pas seulement l'histoire matérielle,
mais encore l'histoire de son développement dans la Religion, dans les arts. En outre, comm
y a des époques où l'on n'a pas de notions sur l'humanité, il faut souvent demander d
inductions aux mythologies des différents peuples et aux révolutions du globe. ——

8e Leçon Il y a trois manières de comprendre et de soutenir la doctrine de la révélation.

D'après la première la révélation se serait réduite à un certain nombre de notions données
l'homme au moment de sa création, notions sans lesquelles l'homme n'aurait pu se dévelop
instruments qu'il ne pouvait se donner et qui pourtant lui étaient indispensables pour se
développer et arriver successivement aux découvertes qu'il a faites et dont le terme ne pe
être assigné. Quelques ph^es ont cru impossible l'invention d'une langue, et mis le langag
au nombre de ces notions révélées. Mais cette première révélation accordée, dans cette opini
plus de nouvelle révélation ; c'est un don que Dieu fait au père de l'humanité ; puis
se développe d'elle même. De cette manière le Christianisme ne peut être une révélatio

Dans le second système on admet en p^pe que la vérité est un fait de l'esprit de l'hom
qu'elle s'y efface, s'y dégrade, et finit par s'y éteindre. Il a fallu au commencement une révél
primitive. Cette révélation a déchu peu à peu ; c'est ce que prouve ce qu'étaient devenus les
hommes à l'époque du déluge ; il faut donc qu'une nouvelle révélation vienne relever l'hum

l'humanité vit encore quelque temps, se dégrade, et reçoit encore le bienfait d'une nouvelle révélation ; et ainsi de suite.

Suivant le 3e système l'humanité ne crée rien, mais elle peut féconder les vérités qui lui sont données. Dieu a d'abord traité l'homme comme un enfant, à qui nous ne donnons pas d'abord des vérités que sa faible intelligence ne pourrait comprendre ; l'humanité a fécondé ces notions primitives. De là une première époque qui a effectué le développement de ces idées. Quand Dieu a trouvé que l'humanité en avait suffisamment tiré parti, qu'elle pouvait comprendre une seconde révélation, Dieu est venu et la lui a donnée. De là deuxième période de développement, et ainsi de suite.

Mon système est celui-ci : dans l'esprit de l'homme trois choses : 1o tendances instinctives qui expriment le but pour lequel sa nature a été créée, tendances à connaître, à agir, à s'associer, premiers grands germes de découvertes contenues dans la nature de l'homme ; 2o des facultés, qui sont comme des instruments, au moyen desquels il peut atteindre progressivement les différents buts marqués par les tendances de sa nature, faculté de connaître, faculté locomotrice, faculté innée d'exprimer ses pensées d'abord par des gestes et des signes, langue primitive au moyen de laquelle les conventions tacites mais nécessaires pour créer les langues artificielles, peuvent être appliquées. Ce n'est pas tout ; outre ces deux germes, il y a dans la Raison de l'homme des notions primitives qui s'y révèlent toutes les fois que l'occasion l'exige. Ainsi, un fait se produit, et il se manifeste une croyance dans la Raison de l'homme ou même de l'enfant, qui est que ce fait a une cause, lors même que cette cause ne lui a pas apparu. C'est là le ppe de causalité qui n'est pas formulé dans l'esprit de l'enfant et de la plupart des hommes, mais qui s'y trouve en germe et n'attend que l'occasion pour être appliqué. La Raison est pleine de croyances innées, à l'état latent tant que l'occasion n'a pas fourni à la Raison le moyen de développer ces notions, à l'aide desquelles elle atteint le fond des choses, et tout l'invisible.

Je pense que l'homme armé des tendances de sa nature, qui le poussent à un certain but, de facultés qu'il emploie pour y arriver, et d'une certaine provision de notions essentielles, gravées dans sa Raison et appelées lois de l'entendement humain, catégories, idées archétypes, qui se développent infailliblement et nécessairement toutes les fois que l'occasion de les appliquer se présente, je pense qu'avec ces trois germes non seulement l'homme a pu commencer l'œuvre de la civilisation et la poursuivre de progrès en progrès jusqu'au point où nous la voyons aujourd'hui, mais encore qu'il pourra la continuer indéfiniment, sans que pourtant il atteigne jamais à la perfection. Un pas est toujours préparé par le précédent, et à son tour il en prépare un autre. Je trouve dans la constitution de la nature humaine toutes les données nécessaires pour expliquer le commencement et la suite de la civilisation. Or, si ces germes suffisent pour expliquer comment commence et se poursuit la civilisation, on n'a pas le droit d'admettre par dessus des notions révélées, c'est-à-dire des inutilités.

Je crois que toute religion, au moment où elle paraît, offre un ensemble de solutions nou[velles] sur toutes les questions qui intéressent l'humanité; qu'à mesure que ces solutions se suc[cèdent,] elles sont de plus en plus complètes, et approchent de plus en plus de la vérité. Je crois [que] le Catholicisme est infiniment plus parfait que les religions auxquelles il a succédé. Je [crois] qu'il n'est donné à aucune religion de résoudre complètement les questions sans laisser rien à réclamer à la Raison. Ce qui donne autorité à une nouvelle solution religieuse, c'est sa supériorité sur les religions précédentes. Quand elle a pris pied dans les intelligences elles est adop[tée] pendant long-temps, parceque pendant long temps elle développe ses conséquences. Mais quand les progrès de la civilisation ont conduit la raison de l'homme à un degré de connaissance où [les] imperfections du dogme apparaissent, dès lors on lui fait des objections; l'humanité a dépassé la portée des solutions régnantes. Une guerre s'engage entre ceux qui en sentent les [défauts] et ceux qui les regardent comme parfaits, et l'humanité tombe dans un état de transition, moment où la faction qui tend à maintenir les solutions admises est stationnaire, l'autre qui cherche à les déconsidérer parcequ'elles sont imparfaites est progressive.

Entre le système de la révélation et le mien il y a seulement cette différence que je tro[uve] dans la nature humaine les données nécessaires, et que les partisans de la révélation croient que ces données, ces germes ne suffisent pas.

Toute la différence qui sépare mon opinion du premier système la sépare du second. De p[lus] il y a entre elle et ce dernier deux différences: 1° j'admets que la vérité ne dépérit pas dans l'esprit humain; 2° je n'admets pas les révélations successives.

Le troisième système a le mérite de s'accorder parfaitement avec le progrès de l'hu[manité]. Mais si je puis me rendre compte des développemens successifs de l'humanité au moyen des élém[ens] constitutifs de la nature humaine, pourquoi admettre des révélations?

Autre objection secondaire. — On n'admet pas que les révélations tombent sur toutes les [idées], par ex. sur les idées mathématiques. Que si l'esprit humain de lui même fait des progrès dans ces sciences, l'humanité est donc capable de marcher de progrès en progrès vers certa[ines] vérités; et alors pourquoi n'en est il pas de même pour les vérités religieuses? Elles sont, dit-on, au dessus des forces de l'esprit humain; mais par cela même que nous cherchons de nouvelles solutions, nous sommes capables d'arriver par nous mêmes à des idées religieuses de plus en plus parfaites.

9e Leçon.

Les lumières sur la question de la vie future ont toujours été cherchées à deux sources différ[entes]. D'abord on les a puisées dans la nature même de l'homme; puis on les a puisées dans [la] condition ici-bas. Il y a une condition sans laquelle la vie future est impossible, c'est que [la] nature humaine soit telle qu'elle puisse survivre à la vie présente. Si vous découvrez par l'[étude] de la nature humaine que ce qui fait l'homme périt nécessairement dans l'événement de [la] mort, évidemment la question sera résolue. L'inquiétude du sens commun comme celle de

science a donc dû, pour la question qui nous occupe, rechercher dans la nature de l'homme si ce qui le constitue périssait ou ne périssait pas dans l'évènement de la mort.

Évidemment, nous ne pouvons, pas plus que l'humanité, pas plus que tous les pphes qui ont abordé la même question, échapper à cette recherche de la nature humaine, et à la question de savoir si l'homme dans ce qui le constitue périt ou ne périt pas au dernier moment, comme l'on dit. Mais, en admettant à cette question la solution la plus favorable, nous n'aurons pas résolu par cela l'autre question, celle de savoir si l'homme survivra ou ne survivra pas à cette vie. Car, ce qui est bien certain c'est que l'homme n'existe pas par lui même, c'est qu'il a reçu l'existence; et par conséquent il ne la possède pas essentiellement et nécessairement. En effet, quoique nous ne puissions pas encore affirmer directement qu'il ait commencé, sa nature d'être fini nous démontre assez qu'il a eu un commencement, qu'il a reçu d'un autre l'existence, et il est évident qu'il peut la perdre par la puissance de celui qui la lui a donnée. Ainsi, quand bien même rien dans la nature de l'homme n'empêcherait qu'il n'atteignît à une vie future, il ne s'ensuivrait pas que la puissance, de qui il tient l'être, n'aura pas la volonté de la lui retirer; et certainement Dieu en a le pouvoir. La solution la plus favorable de la question de la nature humaine établit simplement la possibilité de l'immortalité de l'âme, mais ne prouve pas elle même cette immortalité. Pour résoudre cette 2e question, celle de savoir si l'homme, qui peut survivre à la mort, y survivra en effet, il est nécessaire d'aller puiser à une autre source; c'est à dire dans la condition de l'homme. Cette condition analysée, étant comparée avec l'ordre absolu dont nous avons l'idée, coïncide-t-elle avec cet ordre? voilà le problème qu'il nous faut d'abord résoudre.

Nous ne commencerons pas par la question de savoir si la nature humaine admet la possibilité d'une vie postérieure. Nous examinerons d'abord la position de l'homme ici bas, et ce qui s'ensuit quand on la compare à l'idée de l'ordre absolu; et quand nous aurons fait sortir de cette comparaison toutes les inductions qui en découlent, nous chercherons si la nature de l'homme se prête ou ne se prête pas à l'immortalité de l'âme.

Dans les leçons précédentes nous avons résumé les recherches faites l'année dernière sur la condition de l'homme ici-bas. J'en ai retracé tous les élémens sans exception avec assez de netteté et d'étendue pour que toutes les parties du tableau fussent présentes à tous les esprits. Là est notre point de départ, et, s'il était enveloppé de q.q. obscurité, elle s'étendrait à tout ce qui va suivre.

Les faits que la psychologie découvre et dessine avec précision et exactitude, sont au fond tous sentis par la conscience de chaque homme; et entre le tableau, qu'en trace la science avec une attention soutenue et après une recherche patiente, et le sentiment, qu'en a l'humanité ou le sens commun, il n'y a de différence que dans la forme. L'idée du pphe est précise, celle du sens commun est vague; mais sous cette idée vague du sens commun se trouvent tous les élémens que le pphe met en lumière. Il n'en est pas de la science morale

comme de la science de la nature physique ; l'homme moral est vivant sous les yeux de chacun de nous, et il est impossible d'être arrivé à l'âge mûr sans que chacun de nous ait senti plus ou moins tous les faits psychologiques sans exception. Mais dans les sciences physiques il n'y a que ceux qui observent patiemment et analysent longuement, qui parviennent à acquérir des connaissances un peu nombreuses. L'idée que le sens commun a des faits physiques est infiniment inférieure à celle du savant, tandis qu'en psychologie l'idée du sens commun est aussi étendue et bien souvent plus que celle du psychologue. Ici la différence consiste non dans l'étendue mais dans la netteté.

Nous avons vu dans la condition humaine du mal, du désordre de plusieurs espèces. L'i du mal que je vous ai décrite en la rapportant aux faits qui la font naître en nous, cett idée n'est pas la psychologie qui l'a inventée, elle est répandue dans l'humanité depuis qu'il y a une humanité. Sa vie n'est qu'un long cri de douleur qui a commencé la création, qui continue autour de nous, et qui ne finira pas. L'humanité a toujours accusé son sort, et souvent elle a fait remonter ses accusations jusqu'au créateur lui-m On n'a pas vu ces plaintes aller en s'affaiblissant ; on déplore la condition humaine dans l époques civilisées tout comme dans les temps barbares. Il ne paraît pas que la civilisation ait diminué le poids du mal ici-bas, et, s'il en est ainsi, il n'est pas probable que d nouveaux progrès l'éteignent jamais. Ainsi l'existence du mal est constatée par la voix e la déposition de l'humanité ; ainsi il y a une conformité parfaite entre le résultat de nos recherches sur la condition humaine et le témoignage du sens commun dans tous les temps.

L'existence du mal ici-bas, l'analyse et la définition de ce mal, voilà le premier point sur lequel s'arrêteront nos recherches. Le scepticisme a mis en question la réalité de ce ma sa légitimité, et il a été dit que ce que nous appelons du mal pourrait bien n'être pas du m absolument ; on a contesté à la raison humaine le droit de qualifier de mal ce qui n'est m et désordre que pour l'homme. On a dit contre le mal, contre la vérité de la conception de mal, qui est dans la raison humaine ce qu'on a dit contre toutes les vérités absolues de l'esp humain : ce qui est mal pour vous est-il mal en soi ? est-il un mal dans l'ordre univers ou bien n'est-il qu'un mal relatif, tout à fait particulier à vous, et qui par rapport au tout devient un élément du bien dans l'ordre absolu ? Telle est l'objection qu'on a faite con la réalité du mal, et il en est sorti le système qu'on appelle optimisme. Nous devrons exami ce système ; car, si le mal, tel que nous le concevons, n'était qu'apparent, toutes les inducti que nous pourrions en tirer seraient vaines et tomberaient d'elles-mêmes. Nous constateron quoi consiste le mal dans la condition de l'homme, si c'est un mal relatif ou absolu, si no avons le droit d'appeler absolument du mal ce qui est mal pour nous.

Le mal reconnu véritablement mal, nous en chercherons la cause. Le sont les circonst de la condition humaine qui créent le mal, et qui étant supprimées feraient disparaître le ma

question déjà éclaircie, et sur laquelle nous reviendrons. Nous aboutirons à connaître non seulement
en quoi consiste le mal, mais encore quelle est sa cause ou son ppe dans la condition humaine.
La question de la cause du mal une fois résolue, nous en viendrons à agiter cette autre, dans
laquelle se trouve le mot de l'énigme de la vie; la question de la cause finale, du pourquoi
du mal. Là nous rencontrerons les grands systèmes inventés pour expliquer l'existence du
mal, systèmes antérieurs à la pphie, que la pphie n'a fait que préciser, et qui avaient été
auparavant les fondements de plusieurs religions et de croyances populaires.

Ainsi, nature du mal, source et fin du mal, voilà les questions que nous parcourrons
en examinant tous les systèmes auxquels elles ont donné naissance.

Cette recherche serait extrêmement simple dans le plan que nous venons de tracer, s'il
n'y avait qu'une seule espèce de mal. Mais il y en a de plusieurs espèces, que nous avons déjà
distinguées. Or, ce qui peut se dire de l'un de ces maux ne peut pas s'appliquer à ce qu'on doit
penser de l'autre, à moins qu'il n'y ait entre tous une telle corrélativité que, l'un étant
donné, les autres s'ensuivent, et que, l'un étant supprimé, les autres disparaissent. La recherche
que nous ferions au sujet de l'un de ces maux devrait être répétée pour chacun des autres,
s'il n'y avait pas d'enchaînement entre eux. Mais cet enchaînement existe, et nous avons
déjà fait sentir la dépendance qu'il y a entre le mal qui est le désordre et le mal absolu,
entre le mal absolu et le mal qui est la douleur ou le mal sensible, entre le mal sensible
et le mal moral, qui est l'infidélité de la volonté de l'homme à la loi de sa destinée,
une fois que sa raison comprend et cette loi et l'obligation qu'elle contient.

Je vais retracer les liens de dépendance qui enchaînent nos trois espèces de biens et nos trois
espèces de maux. Alors tout ce qu'on pourra dire de l'un de ces maux pourra se dire des autres.

Il est impossible que l'une des facultés, qui sont en nous, se développe, et dans son
développement rencontre un obstacle qui la limite, sans que le mal ne soit produit en
nous; car le mal, d'après l'idée que nous en avons, n'est que l'imperfection du bien,
qui consiste dans le développement de notre nature; quand il est borné, le bien n'est
accompli qu'imparfaitement, et ainsi le mal se produit. En comparant à l'ordre le fait
que cet ordre est violé en nous par les circonstances au milieu desquelles nous nous développons,
nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître en nous la présence du désordre ou le trouble
dans la réalisation de l'ordre, en un mot le mal véritable. Mais comme nous sommes sensibles,
ce mal entraîne nécessairement le mal sensible ou la douleur. Le ppe de la souffrance est
dans le fait des bornes et des limites imposées au développement de notre nature. S'il n'y avait
pas désordre dans mon développement, il n'y aurait pas douleur ou mal sensible; la douleur
n'est que le symbole sensible, l'écho du mal réel, et l'écho n'est pas quand la voix n'est pas.
Les Stoïciens ont pensé profondément; en supprimant la douleur ils n'ont pas supprimé
le mal, mais seulement le signe du mal, au lieu qu'en supprimant le mal réel on
supprimerait tout à la fois et le mal réel et le mal sensible.

Indépendamment de ces deux espèces de maux il y a un troisième mal, qui est le mal

moral. Pour le concevoir, il faut comprendre ce que c'est qu'une nature libre et intelligente, c'est-à-dire morale. C'est un être qui a et une raison pour comprendre à quelle fin il a été mis ici-bas et une liberté pour accomplir cette fin, qui par sa raison reconnaît que son bien véritable est sa fin, et sa fin son développement, et qui de plus se sentant libre, se sent chargé d'accomplir lui-même sa destinée. Dès lors il n'y a plus pour lui qu'un devoir unique, la réalisation de l'ordre en lui.

Or, toutes les fois que la conception du devoir est née dans un être libre et raisonnable, il se sent coupable quand, pouvant réaliser l'ordre ou en lui ou dans un autre, il ne le fait pas. Il est chargé d'exécuter son propre développement et obligé d'aider les êtres semblables à lui dans l'accomplissement du leur; car, après tout, la réalisation de l'ordre est aussi obligatoire ici que là, et le mérite est aussi grand dans un cas que dans l'autre. Quand il fait le mal, indépendamment de ce mal, ou de ce désordre qui subsiste, il fait le mal moral, puisqu'il se sent coupable. Quand il produit le bien, c.a.d. quand il accomplit sa destinée ou la réalise de l'ordre, il a le mérite d'avoir librement et sciemment fait le bien absolu; en d'autres termes, outre le bien absolu il a produit le bien moral.

Nous avons montré que, s'il n'y avait pas de mal réel, absolu, il n'y aurait pas de mal sensible; de même, s'il n'y avait pas de mal absolu, il n'y aurait pas de mal moral, car le mal moral implique le mal absolu. S'il n'y avait pas de mal absolu à produire, il n'y aurait pas non plus production de mal moral.

Quittons l'hypothèse de la condition actuelle, et plaçons-nous dans cette autre où, tous les obstacles étant supprimés, notre nature se développerait sans empêchement, et irait avec facilité à son but, c.a.d. à son développement complet. Dans cette hypothèse, l'obstacle n'existant pas, il n'y aurait plus ni mal sensible, ni mal moral. Dans le mal absolu est la cause des deux autres espèces de maux. — Ce qu'on appelle dans q.q.s traités de Logique et de Morale mal métaphysique ou mal intellectuel, c.a.d., en termes plus vulgaires, l'erreur, rentre dans le mal absolu. L'intelligence, au moyen des facultés contenues dans notre nature, tend à la connaissance; quand elle arrive à des notions vagues et incomplètes, elle tombe dans l'erreur, elle éprouve le mal intellectuel ou métaphysique. L'erreur n'est que l'imperfection de la vérité, une connaissance incomplète. Il n'y a pas d'erreur dans laquelle on ne puisse trouver les $\frac{9}{10}$ de vérité, et par conséquent toutes les vérités de l'esprit humain sont des erreurs; il n'en est pas qui ne soit incomplète. Voilà les trois espèces de maux qui affligent l'humanité, et les liens qui les unissent.

On voit que, si nous parvenons à démontrer non seulement que le mal existe, mais que ce mal est du mal absolu, du mal en soi, que la définition du mal pour nous s'applique à tous les maux possibles, si nous reconnaissons dans la condition actuelle un véritable désordre, le mal pour nous sera constaté, et étant constaté dans son type, il sera très facile de le constater dans ses effets. Cette même démonstration sera faite aussi bien pour le mal sensible et le mal moral que pour le mal absolu, la réalité du mal sensible et du mal moral étant une dépendance de la réalité

du mal abso

De la connaissance de la cause du mal sortira une vive lumière sur la question de la vie future. Il n'y aura plus à redouter que deux espèces d'objections : 1° que la nature humaine ne serait pas capable de survivre à la mort ; 2° que cette science, que nous aurons faite, est humaine, et peut n'être pas vraie. Le Scepticisme, qui n'admet pas comme définitivement vrai ce qui est vrai pour l'intelligence humaine, est au dessus de toute réfutation. Mais, comme nous ne pouvons connaître qu'avec notre faculté de connaître, ce qui aura paru vrai à celle-ci nous ne pouvons que le prendre pour vrai absolument. ——

10e Leçon. Nous avons tracé dans la dernière leçon le plan et l'ordre des recherches que nous allons faire ; la nature des choses indique ce plan et cet ordre. Si l'humanité cherche dans l'avenir une suite et un complément à sa destinée, c'est qu'elle n'est pas satisfaite de la portion de sa destinée qu'elle remplit ici-bas. Ceci est vrai pour l'homme et pour l'humanité ; ce qui force l'homme à s'enquérir de son avenir, c'est que sa situation présente ne le satisfait pas, et, si elle ne le satisfait pas, c'est qu'elle renferme du mal. Ainsi, l'idée du mal est le point de départ de toute spéculation sur l'avenir de l'homme et de l'humanité.

La première chose à faire dans la recherche religieuse est de constater la véritable nature de ce que le sens commun de l'humanité appelle mal, et d'examiner si on peut le distinguer en plusieurs espèces ; si oui, la recherche de la nature du mal devra contenir la classification de toutes ces sortes de maux. Mais a-t-on tout fait quand on a constaté ce à quoi l'humanité applique la dénomination de mal ? Ne se pourrait-il pas que ce ne fût point un mal, ou que, s'il a quelque réalité, il doive s'effacer devant le progrès de la civilisation ? Il ne suffit pas de reconnaître les faits où l'humanité voit du mal, mais il faut de plus rechercher si ce que l'humanité appelle mal est véritablement mal, et, dans le cas où il serait vrai que ce soit du mal, si le mal peut être détruit par le progrès de la société.

Les deux premières questions résolues, nous devons arriver à déterminer, en supposant que nous constations qu'il y a du mal, quelle est la cause prochaine de l'existence du mal dans la condition de l'homme. L'existence du mal ne renferme pas toutes les lumières nécessaires pour nous expliquer la fin du mal, et il est évident que la cause qui fait qu'il y a du mal sera de nature à nous donner des lumières sur l'explication du mal dans la position de l'homme ici-bas. Pour quelle raison, si le mal est réel dans la condition humaine, pour quelle raison y est-il ? à quel dessein de la Providence faut-il l'attribuer ? Après avoir résolu cette question, le mystère du mal étant expliqué, celui de la vie humaine le sera, et nous pourrons savoir si cette vie exige un commencement et une suite.

Parmi les questions que nous venons d'énumérer il y en a déjà quelques-unes qui ont été résolues par les recherches précédentes. Nous avons constaté en quoi consistent ces faits que l'esprit de l'homme a qualifiés de mal, en quoi consiste la nature du mal ; nous avons montré qu'il y a plusieurs espèces de maux, qui dérivent tous d'un mal primitif ; nous avons montré quelle était la cause prochaine du mal, que c'était la mise en opposition de toutes les forces

qui se rencontrent ici-bas. Ces trois questions ont été résolues dans mon cours de Morale. Nous ne saurions trop insister sur la théorie par laquelle j'ai résolu ces trois questions ; car cette théorie vraie selon moi, contre laquelle je ne puis apercevoir aucune observation, contient le secret véritable du mal ici-bas, et c'est pour avoir méconnu ce secret qu'on a élevé tant de théories éphémères sur le mal réel et sur son explication véritable.

Il est à remarquer qu'on ne s'inquiète ici-bas de la nature du mal et de son origine qu'aux époques où aucune solution n'est généralement admise et reconnue sur cette question, aux époques de transition, semblables à celle où nous nous trouvons actuellement. A l'époque où le spiritualisme était généralement reconnu, on ne se demandait pas ce que c'est que le mal, etc.... parceque le Christianisme offre une solution à chacune de ces questions.

Quand une religion existe, toute recherche sur la nature, l'origine et la fin du mal est suspendue. Ce n'est qu'aux époques où une religion qui régnait a cessé d'exercer son empire que le problême du mal avec toutes ses conséquences se pose. Alors la philosophie le prend des mains de la religion et l'agite ; alors aux systêmes religieux sur ces questions succèdent les solutions philosophiques. De là sur la nature, l'origine, la fin du mal des opinions religieuses et des opinions philosophiques.

Vous remarquerez que parmi les solutions, ou religieuses, ou philosophiques, données à ce problême toutes celles, qui ne sont pas vraies, ne sont pas vraies parceque la nature véritable du mal a été méconnue par les fondateurs de ces solutions. C'est ce qui explique pourquoi elles n'ont pas duré. A le bien prendre, toutes les solutions données à la question religieuse ne sont tombées que parcequ'elles se sont égarées sur l'explication de l'origine et de la fin du mal. S'il y a une solution qui ne périra pas, c'est que ses fondateurs ont aperçu avec un sentiment exquis la véritable nature du mal.

Une des plus anciennes opinions imaginées pour expliquer la présence du mal ici-bas est celle des deux principes, le Manichéisme. Dans cette hypothèse on admet à l'origine des choses la lutte de deux principes, dont l'un est essentiellement bon, l'autre essentiellement mauvais. En admettant ces deux principes on a cru expliquer naturellement par là la présence du mal ici-bas. Dans l'enfance de la réflexion et de la philosophie il était tout simple qu'on admît deux génies, représentant, l'un le bien, l'autre le mal. Mais pour qui connaît la véritable nature du mal ici-bas cette explication est tout à fait inadmissible. Indépendamment de toutes les objections qu'on a faites et qu'on pourrait faire à cette hypothèse, il y en a une plus profonde, plus sûre, c'est que cette hypothèse, en la supposant à l'abri de toute attaque ultérieure se refuse à l'explication qu'elle se charge de donner. Le bien et le mal ne sont pas ici-bas deux choses isolées, et d'espèce différente ; le mal n'est pas une chose distincte du bien. D'après la définition que nous avons donnée du mal, nous avons vu qu'il n'était que l'imperfection du développement des natures, et par conséquent l'imperfection du bien. Evidemment le bien et le mal dérivent et doivent dériver d'un seul et même principe, par cela que celui qui a mis l'ordre dans le monde ne peut être autre que celui qui a créé les natures. Nous montrerons

aussi facilement que telle autre doctrine religieuse, qui a essayé d'expliquer le mal,
lui a également donné une explication fausse. Nous pourrions procéder contre l'explication
qui cherche la source du mal dans un démérite précédent, et montrer que la nature
véritable du mal est en contradiction avec cette explication.

Toutes les religions ou explications religieuses de la nature du mal ont cela de commun
que toutes laissent espérer au delà de la vie actuelle un état où le mal n'existera plus.
Une doctrine qui nie le mal n'a aucune chance de s'établir dans les masses et d'y régner;
aucune religion n'a nié le mal; car il y a en nous le sentiment de la contradiction profonde,
qu'une nature faite pour le bonheur soit malheureuse. Toutes les religions ont fait entrevoir,
un état futur, où l'ordre naturel des choses sera rétabli.
si elles n'ont pu prouver,

Prenons les systèmes ppshiques les plus célèbres, ils ont essayé de nier le mal, au lieu de
l'expliquer; par là ils se sont dispensés de promettre à l'homme une autre vie. Ainsi le
Stoïcisme et l'Epicuréisme, les deux plus grands et les deux plus illustres systèmes de Morale,
ont cela de commun que leurs efforts tendent à nier le mal, et en même temps ni
l'Epicuréisme ni le Stoïcisme ne s'inquiètent de l'autre vie. L'Epicuréisme prétend que les
dieux sont indifférents à ce qui se passe sur la terre. Les Stoïciens ne veulent pas même
conserver la perspective de l'autre vie; ils soutiennent que l'homme peut être complètement
heureux ici-bas sans l'espérance d'une vie future.

Comment ces deux grandes doctrines morales sont elles parvenues à nier le mal? en
défigurant les idées du bien et du mal. Le véritable mal n'est pas celui qui est le plus apparent.
Le plus apparent pour nous est le mal sensible, c'est la douleur, et pourtant la douleur est
seulement l'effet du mal véritable; de sorte que, si on retranchait la sensation, en laissant
subsister tout le reste, le mal véritable existera encore, seulement + le retentissement du mal dans la sensibilité
sera supprimé. Notre nature restera tout entière avec ses tendances; les obstacles subsisteront,
qui opposeront des barrières au développement de celles-ci, c.a.d. à l'accomplissement de
notre bien; il n'y aura qu'un fait de changé, la douleur et le plaisir. Cependant quand
on parle du mal ici-bas, ce qui préoccupe surtout notre intelligence c'est la douleur. Un autre
mal non moins saillant est celui qui résulte des vices des hommes, le mal moral; comme
à chaque instant nous sommes victimes des passions de nos semblables, comme nous leur
rendons la pareille, comme ces passions, ces vices troublent sans cesse notre vie, le moral est
très apparent. Si la condition humaine ne venait poser des bornes à notre développement,
jamais nous ne rencontrerions nos semblables, jamais nous ne serions de fautes à leur égard.
Et pourtant les vices d'un côté, de l'autre le mal sensible, c.a.d. les effets du mal véritable,
voilà ce qui a frappé les regards; le mal véritable échappe.

L'Epicuréisme nie le mal moral, le Stoïcisme le mal sensible. L'Epicuréisme prétend
que tout le mal de l'humanité provient de la lutte établie en nous entre nos passions et
la Raison qui aspire à la vertu. Pour arriver à réaliser en nous l'ordre compris par
notre intelligence, il nous faudrait être en guerre avec nos passions et les dompter.

Mais on a pu croire que si on supprimait cette lutte, si on retranchait la vertu, il resterait au moins le bonheur. C'est là la tentative de l'Epicuréisme.

Le Stoïcisme déclare seulement bien véritable le bien moral; donc il dépend de nous d'être heureux. Par une vue incomplète et fausse de la nature humaine on en arrive à croire que rien n'appartient proprement à notre nature que le bien moral. On voit ainsi que les Stoïciens ont essayé de supprimer le tout du mal.

Les Epicuriens prétendent que les croyances superstitieuses inspirées par le mal moral sont le seul mal qui trouble notre vie. L'Epicuréisme ne put se dissimuler que, nonobstant la suppression du remords, de la crainte des dieux, il restait encore des maux, la mort et les nécessités extérieures; c'est ce qui l'a forcé à s'allier à une autre doctrine qui lui est d'un secours merveilleux; c'est l'Optimisme. Quant à la mort, en particulier, elle était, selon Epicure, un sommeil dans lequel l'homme se repose avec délices, tant qu'on n'y joint pas l'idée d'une autre vie.

Ainsi, Epicure d'une part et Zénon de l'autre, pour se débarrasser de l'application du mal, ont cherché à le supprimer, en réduisant l'acception du mot mal. Zénon met tout le mal dans le mal sensible, et dit que ce mal n'appartient pas à notre nature. Epicure en agit de même à l'égard du mal moral. Par cet artifice ils arrivent à supprimer le mal et la nécessité de l'appliquer. Evidemment, si les fondateurs de l'Epicuréisme et du Stoïcisme s'étaient fait du mal une idée exacte, ils auraient vu qu'ils mutilaient la réalité, et n'en considéraient qu'une partie; en d'autres termes, on peut trouver dans l'idée fausse et incomplète, que les fondateurs des différentes religions et des différens systèmes [illegible] se sont faite de la nature du mal la cause de l'erreur de leurs théories sur l'application du mal et sur l'autre vie.

La théorie que je vous ai exposée n'exclut aucune des espèces de maux, et les rattache à un mal primitif, qui est le seul absolu. Mais je vous ai montré que ce mal est réel, et qu'il n'est pas extirpable, non plus que les autres maux, qui en dérivent; que, bien que l'humanité se développe en suivant toujours le progrès, jamais elle ne pourra arriver à détruire radicalement ces différentes espèces de maux qui sont actuellement dans sa condition; de sorte qu'en comparant le développement le plus complet avec le développement absolu on trouvera une différence infinie: cela sera vrai en même temps pour le mal sensible et pour le mal moral. La civilisation est un travail par lequel la mise en opposition des destinées est transformée en une harmonie, l'harmonie des forces fatales et intellectuelles qui remplissent la création. En premier lieu, la civilisation met les forces fatales à la disposition de la force intellectuelle de l'homme; en second lieu, elle met ou tend à mettre en harmonie par un mode d'association de plus en plus parfait toutes les forces humaines. Voilà où va la civilisation. Toujours est-il vrai qu'il reste dans ce qu'il y a de fatal des élémens suffisants pour que l'harmonie ne soit jamais produite. Mais au moins nous avons établi que le mal sensible est en raison directe du mal réel, véritable, et que chaque pas de la civilisation, diminuant le mal réel, diminue la somme du mal sensible, de même que celle du mal moral.

La contradiction fondamentale qui se trouve entre la destinée de ma nature et la condition au sein de laquelle elle doit accomplir cette destinée produit dans ma nature une contradiction fondamentale, qui est la source du mal. Ma nature est douée de puissances qui tendent à certaines fins, qui expriment mon but, ma destinée; mais les circonstances de ma condition sont telles, qu'elles m'empêchent d'atteindre ces fins. Cette contradiction en produit une autre en nous, c'est celle d'une nature qui a une fin, et qui pourtant ne peut y arriver. Cette contradiction fondamentale en engendre beaucoup d'autres au sein de notre nature. D'abord, nous sommes forcés d'abandonner le mode naturel de notre développement pour en prendre un autre: naturellement nous nous développons sans efforts et concentration; mais ensuite nous sommes forcés de lutter contre nature, de nous arracher à un mode de développement naturel. Cette lutte de notre liberté contre notre nature primitive n'est pas la seule qui soit en nous. En effet, nous sommes portés par la sympathie à désirer le plus grand développement possible des natures semblables à la nôtre; et pourtant ces natures nous faisant obstacle, il est de notre intérêt de combattre ce développement. Une autre contradiction plus grande encore est celle d'une nature qui voit pour quelle fin elle a été faite, et qui voit qu'elle ne peut point y arriver. Voilà une contradiction énorme, qui affecte non seulement notre nature, mais l'ordre universel.

L'humanité est là avec son histoire pour nous dire comment elle a compris notre véritable destinée. Voyez-la se figurer un âge d'or, ou un paradis terrestre, d'où elle serait déchue. Elle a formé ce paradis en supprimant les obstacles qui naturellement bornent notre nature, et en établissant par là harmonie entre notre nature et les natures étrangères, et harmonie entre les hommes et les hommes. Ainsi, accord de l'homme avec les autres natures, et accord de l'homme avec l'homme, voilà ce qu'ont rêvé ceux qui ont imaginé un paradis terrestre.

Maintenant, notre définition du mal, savoir l'imperfection de notre développement, constitue-t-elle un mal absolu? Il suffit de voir en vertu de quoi nous appelons cela mal. Or, c'est en vertu d'un principe de notre raison, qui nous fait croire qu'une nature porte sa destinée en elle même, et qu'elle a été faite pour arriver au plus grand développement de ses tendances. On conçoit l'effort qu'a dû faire l'humanité pour trouver en elle même quelque chose auquel elle se fiât plus qu'à l'ordre de l'univers. En dépit de cet ordre apparent, elle déclare qu'il y a désordre, parcequ'elle porte en elle même l'idée d'un ordre que l'ordre réel ne lui présente pas. Or, puisque l'humanité conçoit l'ordre d'une certaine façon, et qu'elle voit la réalité non conforme à cette idée, elle a le droit d'affirmer qu'il y a désordre.

11e Leçon.

Les choses que nous avons dites dans les dernières leçons ont un grand inconvénient, c'est d'être beaucoup trop abstraites, de rappeler trop peu le sentiment, le langage par lequel les notions du bien et du mal ou se manifestent à notre conscience, ou se traduisent au dehors. La science, comme toutes choses, a ses avantages et ses inconvénients, qui proviennent les uns et les autres de sa nature. Quand on enseigne à des enfants l'Arithmétique, sans la leur faire appliquer, très souvent leur intelligence n'aperçoit pas le rapport qui existe entre les règles qui gouvernent les nombres et celles qui gouvernent les choses. La peine qu'ils ont à comprendre vient de ce qu'on les occupe purement de l'essence des quantités, sans les occuper des quantités elles mêmes, telles qu'elles leur apparaissent. L'Arithmétique abstraite qu'on leur enseigne, considérant toutes choses comme de simples unités parfaitement égales entre elles, cherche les règles par lesquelles on peut trouver la somme de plusieurs unités, retrancher une somme d'une autre, ajouter une unité ou une somme un certain nombre de fois à elle même, c.a.d. multiplier, et ainsi de suite; elle déduit rigoureusement toutes ces règles de l'essence même des nombres, de l'essence des quantités; l'idée de nombre avec celle d'unité, qui en est la racine, tel est son point de départ. Tant que l'Arithmétique considère les quantités en général, tant qu'elle ne descend pas à telle ou telle quantité, elle est dans les limites de la science, elle est dans l'abstraction, elle est elle même abstraite. Mais ce n'est pas sous cet aspect que les quantités nous sont apparues au dehors; au dehors nous ne voyons que des choses inégales, différentes entre elles. Pour que ces choses soient susceptibles de recevoir l'application de toutes les règles qu'a trouvées l'Arithmétique il faut un certain travail de l'esprit. — Ce qui est vrai de l'Arithmétique, est vrai de la Morale, de la religion; car ce qui est vrai des quantités se trouve être également vrai du bien et du mal sur lesquels opèrent ces deux recherches.

Dans la recherche morale que nous avons faite, nous sommes partis des notions qu'ont tous les hommes du bien et du mal, notions qui sont loin d'être scientifiques, et de ces notions nous sommes descendus peu à peu jusqu'à l'essence même du bien et du mal. Arrivés à ces essences, nous les avons formulées. Après avoir ainsi obtenu des notions abstraites, nous avons opéré sur ces notions pour en déduire les vérités qui peuvent être émises sur le bien et sur le mal.

Au moment où par une méthode rigoureuse nous montrions l'identité qui existe entre les idées scientifiques du bien et du mal et les notions que donne le sens commun, nous étions encore dans une lumière parfaite; quoique parvenus à des idées abstraites du bien et du mal, nous n'étions pas assez loin de la réalité pour l'avoir perdue de vue. Mais une fois arrivés à ces idées ou à ces formules, nous avons dû en partir pour en tirer les lois qu'elles contiennent, nous avons dû oublier la réalité, l'apparence, le langage commun sur le bien et sur le mal. Si nous n'étions partis que des notions vagues du vulgaire, nous ne serions pas arrivés à des lois scientifiques. Mais, après avoir voyagé scientifiquement, il est arrivé que nous avons perdu de vue le rapport des idées scientifiques aux idées vulgaires.

Nous avons déjà dit que les hommes, ainsi que les religions et les pp̃hies avaient toujours été bien plus frappés des effets du bien et du mal que du bien et du mal en eux mêmes, et que le sentiment que nous avons de ces deux choses avait été confondu avec elles; que d'ailleurs il en était du bien et du mal moral comme du bien et du mal sensible, que le bien et le mal moral avaient toujours plus frappé les esprits que le bien et le mal réels; en cela, comme en tout, l'humanité a saisi les choses par la surface. Ce que ne font pas les systèmes qui se renferment dans le sens commun, nous avons essayé de le faire. Considérant le bien et le mal tant sensible que moral comme des effets et remontant des effets aux causes, nous avons déterminé scientifiquement l'idée du bien et du mal absolus.

Or, sur quelle autorité repose cette définition du bien et du mal, à laquelle nous sommes arrivés? sur l'autorité de la raison, sur l'autorité des vérités universelles que notre raison conçoit à priori, et qui sont les règles de tous nos jugements. La définition à laquelle nous sommes parvenus mérite donc autant notre confiance que le p̃pe de causalité. La question de savoir si notre définition est exacte peut donc se poser ainsi: est-ce un p̃pe universel de la raison, que tout être a été créé pour une fin, que sa fin consiste dans le développement de sa nature, que ce développement est ce qui constitue son bien? notre raison répond affirmativement.

Notre définition étant posée comme exacte, nous pouvons résoudre à l'instant toutes les questions que l'humanité s'est proposées sur le bien et sur le mal.

I. On nous demande si l'humanité jouit d'un bonheur sans mélange. Pour répondre, comme l'idée du bien nous est donnée, il nous suffit de comparer le bien complet de l'humanité à son bien réel. Or, dans quelque branche que nous observions le développement de la nature humaine, nous la voyons toujours bien en arrière de son complet développement; en retranchant le bien réel du bien complet nous trouvons un reste qui représente la somme du mal.

II. On demande si pour l'homme ou l'humanité il y a plus de mal que de bien. Pour répondre à cette question, il faut examiner l'homme sous tous les rapports, par ex. sous le rapport intellectuel. Or, si l'on compare la quantité de connaissances que la nature humaine est capable d'atteindre en ce monde avec ce qu'il est dans sa destination d'atteindre, on trouve que cela n'est rien, et que par conséquent sous le rapport du développement de l'intelligence il y a dans la condition humaine beaucoup plus de mal que de bien. Nous pouvons également considérer l'humanité sous le rapport de la puissance, de la sympathie, et nous arriverons aux mêmes résultats.

III. On peut demander si le mal pourra jamais être extirpé de la condition humaine. Or, qu'est-ce que le mal pour un être quelconque? c'est l'imperfection de son bien, l'imperfection de son développement. Le mal est donc pour l'homme l'imperfection de son développement. La question revient donc à celle-ci: l'homme en ce monde pourra-t-il jamais, à l'aide de la civilisation, atteindre son développement complet? qu'est-ce que le développement complet de l'homme? c'est le développement infini de toutes ses tendances, de toutes ses facultés. Or, en ce monde le développement infini est impossible pour l'homme; car la civilisation ne fait qu'ajouter des quantités finies de bien à la quantité finie qu'il

possède déjà, et de l'addition de quantités finies ne peut résulter une quantité infinie.

Mais il y a bien loin de la science à la réalité. C'est au fond la même chose, mais le sentiment, le langage est tout différent. Nous comprenons avec notre tête, mais nous n'avons pas ce sentiment profond qu'inspire la réalité.

Quoique toutes ces conclusions que la science donne soient parfaitement vraies même dans la réalité, quoiqu'il y ait une dépendance étroite entre le bien réel d'une part qu'une nature possède et le mal réel que représente la quantité de bien qu'elle ne possède pas, et d'autre part le bien et le mal sensibles, toutefois tout le bien réel n'est pas senti; de même l'homme ne sent pas tout le mal qui l'afflige, ou tout le bien réel qu'il ne possède pas. Si nous sentions complètement ces deux choses, notre état serait absolument intolérable, la quantité de bien que nous ne possédons pas étant immense relativement à la somme de bien que nous possédons. C'est ce qui fait la distinction du bien et du bonheur, du mal en soi et du malheur, ou du sentiment que nous en avons.

Pour tous les hommes la mesure du bien et du mal, c'est le bonheur et le malheur. Il est donc extrêmement important d'en déterminer la loi, pour arriver à une juste appréciation de la condition hu[maine].

Prenez un être, une intelligence qui ne possède que les notions les plus communes, comparez-là avec Aristote, Newton, Napoléon, vous trouverez une distance infinie entre le développement intellectuel du premier être, et celui des trois grands hommes, dont nous parlons. Connaître fait plaisir; donc si le sentiment du bien était proportionné au bien, ou le sentiment du développement au développement lui même, il s'ensuivrait qu'Aristote, Newton, Napoléon devraient posséder un bonheur infiniment plus grand que l'être borné auquel nous les comparons, c'est ce que dément l'expérience; elle affirme même positivement le contraire.

Prenez d'une part Napoléon possédant toute l'Europe, de l'autre un simple berger. Le berger étant sous le rapport de la puissance infiniment moins développé que Napoléon, devrait jouir du bonheur dans un degré immensément inférieur, de sorte que les classes pauvres de la société qui ont le moins de puissance et de connaissances, seraient extrêmement malheureuses par rapport aux classes élevées, et surtout aux grands hommes. Le sens commun proteste contre la vérité de cette conséquence; il nous apprend que le plus heureux des deux est sans contredit le berger. Il n'y a donc pas proportion exacte entre le bien et le bonheur, quoique le bonheur ou le bien sensible ne soit qu'un effet du bien absolu.

Il est donc nécessaire d'analyser le bonheur comme nous avons analysé le bien. Il s'agit de savoir quelles sont les lois du bonheur et du malheur dans la condition humaine. Des résultats de cette grande recherche découlera une démonstration plus évidente, que celle que nous avons donnée de l'intime liaison qui existe entre le bien et le bonheur.

Pour commencer cette recherche il faut chercher avant tout quels sont les élémens de ce qu'on appelle le bonheur. Le bonheur est une chose très complexe; nous n'éprouvons pas une seule espèce de plaisir, il y en a plusieurs espèces, et ces différents plaisirs, qui sont tous des élém

du bonheur, sont pour le bonheur total d'une importance différente. Il y a des plaisirs qui ont très peu de valeur, d'autres sans lesquels les autres plaisirs ne pourraient procurer le bonheur.

De la distinction que nous avons établie entre la nature humaine et le corps il résulte que le corps est d'une nature à part, que, comme toute nature, il a ses tendances, par conséquent son bien et son mal, par conséquent ses plaisirs et ses douleurs. Si les plaisirs ou les douleurs de cette nature ne faisaient que se produire auprès de nous, tout ce qui se passerait en elle nous serait complètement indifférent; nous pourrions seulement éprouver pour elle une certaine sympathie. Mais il est loin d'en être ainsi; d'une part, le corps est un instrument sans lequel une foule de nos tendances, de nos facultés ne peuvent se développer; d'autre part, toutes les douleurs, tous les plaisirs qu'éprouve le corps, la sensibilité de l'homme en souffre ou en jouit. À ce double titre nous sommes très intéressés à ce que le corps souffre le moins possible, à ce qu'il soit un instrument toujours disponible pour nous. Ces rapports de l'homme proprement dit avec le corps règlent notre conduite à son égard; elle doit être celle-ci: s'arranger pour que le corps se porte bien. Dans cette maxime est compris tout ce que nous devons faire à l'égard du corps, non pas dans son intérêt, mais dans le nôtre. Ce n'est qu'en tant que produisant un retentissement dans notre sensibilité que les plaisirs ou les douleurs du corps deviennent éléments de notre bonheur ou de notre malheur. Quand notre corps se porte bien, il naît en nous un sentiment de bien être, résultant de l'absence de toute douleur et de la pensée que nous avons un bon instrument à notre disposition. Il peut y avoir deux systèmes de conduite à l'égard du corps, l'un dans lequel restant fidèle à notre fin nous agissons envers lui dans l'intérêt exclusif de la nôtre, l'autre dans lequel pour arriver à son plaisir nous compromettons notre fin. Si nous n'étions qu'un avec le corps, son plus grand développement devrait être l'objet de nos efforts, parceque son bien serait le nôtre.

Il y a donc dans notre bonheur un premier élément tout à fait physique, qui naît du bien être du corps. Nous pouvons grossir cet élément en donnant au corps non seulement toutes les satisfactions nécessaires pour qu'il se porte bien, mais encore toutes celles qu'il peut désirer. Mais nous paierions cet élément aux dépens des autres; le corps nous rendrait au centuple en malheur ce qu'il nous a donné en bonheur.

De plus, il est impossible que les tendances de notre nature obtiennent satisfaction, sans que notre nature éprouve du plaisir. Ainsi, nous jouissons quand notre intelligence découvre une vérité. Il en est de même quand notre amour pour la puissance, quand notre sympathie sont plus ou moins satisfaits. La sympathie a deux effets: 1° elle nous pousse vers l'association, qui est son seul but; 2° en vertu de la sympathie notre nature a la faculté de jouir ou de souffrir des plaisirs ou des douleurs qu'éprouvent les natures analogues. Donc nous devons à la sympathie un double élément de bonheur comme de malheur. Quand le bonheur des autres est notre propre ouvrage, le plaisir que nous éprouvons est bien plus grand, car il résulte et de la conscience d'avoir fait le bien et de la jouissance que nous ressentons à la vue du bien être de nos semblables, et de la plus grande union qui s'établit entre eux et nous.

Ainsi, parmi les éléments du bonheur nous trouvons un premier élément, qui vient du corps, l'élément physique, un 2e élément, qui vient de notre propre développement, qui naît de la satisfaction de deux penchants, le penchant à connaître, et le penchant à la puissance, et l'élément personnel, enfin un 3e élément, qui provient de la satisfaction du penchant sym

Ce n'est pas tout. Ces trois espèces de plaisirs naissent dans notre âme par cela seul que leurs causes existent, de quelque manière qu'elles existent. Par cela même que notre corps est dans un parfait état de santé, dans tous les cas, soit que cette santé soit le fruit de nos efforts, soit que ces efforts aient été faits dans la vue de notre intérêt personnel ou dans la vue d'un devoir, toujours est-il que cette santé du corps est pour nous un élément de bonheur. De même quand notre intelligence a fait un pas, quand elle a découvert une vérité, soit que nous ayons con cette vérité en obéissant au simple instinct de curiosité, soit que nous ayons agi avec prémédi et d'après un calcul préalable, soit que nous ayons cherché cette vérité au nom de la raison et de l'ordre, dans tous les cas il en résulte pour nous un plaisir.

Il peut arriver deux cas qui viennent compliquer ces éléments de bonheur; ils naissent la manière dont ces éléments nous ont été donnés. Nous nous développons de trois manières différentes, tantôt instinctivement, tantôt avec calcul et seulement en vue du développement de notre nature, tantôt enfin avec le désir de travailler à l'ordre.

Quand nous arrivons à notre but d'après un calcul, par des moyens bien entendus, a le plaisir que nous éprouvons en nous voyant toucher le but, nous en ressentons un autre qui naît du sentiment de notre propre habileté, du sentiment de notre sagesse. Mais quand nous savons que nous avons déployé toute cette habileté dans l'intérêt d'un but mor d'un but rationnel, alors au plaisir qui naît de la conscience de notre habileté vient s'ajo le plaisir moral, qui est le plus pur de tous les plaisirs, et qui est le seul à notre disposition. Il y a bonheur par cela seul qu'un de ces éléments existe; c'est lorsqu'ils existent tous à la fois que le bonheur est le plus grand.

Notre tâche n'est pas achevée. Il ne suffit pas d'avoir reconnu les divers éléments du bonheur; il faut distinguer entre eux, montrer que les uns sont pour le bonheur total bien plus importants que les autres. Pour arriver à cette appréciation, il faudra voir d'abord quels sont parmi ces éléments de bonheur ceux qui produisent la plus grande satisfaction dont l'absence, quoique tous les autres soient en nous, laisse dans notre âme le plus gra vide, ceux enfin qui dépendent le plus de nous; car l'élément de bonheur qui dépendrait de nous serait bien plus important que les autres pour notre bonheur total. Telles sont toutes les circonstances que nous devons prendre en considération.

12e Leçon.

Nous avons montré que le bonheur de l'homme se composait de plusieurs élémens, le sentiment du bien-être physique, le plaisir personnel, le plaisir sympathique, le plaisir qui résulte du sentiment de notre habileté, enfin le plaisir moral. Maintenant il est parfaitement évident pour nous que chacun de ces plaisirs n'est que le retentissement dans notre sensibilité d'un bien accompli en nous. En effet, le bien pour nous est le développement de notre nature; et si nous avons remarqué les causes qui produisent chacun de nos plaisirs, nous avons dû voir que chacune de ces causes jouait un rôle dans notre développement. Ainsi la cause du plaisir physique, qui est le bien-être du corps, est sinon une partie de notre développement, du moins la condition de ce développement; la cause qui produit le plaisir personnel, le plaisir sympathique, le plaisir résultant de la conscience de notre habileté, et le plaisir moral, c'est le développement de notre intelligence, de notre puissance, de notre sympathie c'est l'intervention de notre liberté ou volonté, de notre raison dans ces divers développemens. Ainsi l'analyse des élémens du bonheur confirme cette vue, que le plaisir comme la douleur ne peut être compris, ne peut exister, se produire en nous, qu'à cette condition qu'il existera préalablement un bien et un mal absolus. Ce qui était évident à priori devient vrai a posteriori. Ainsi le rapport qui unit le bien au bonheur, le mal au malheur, est le rapport de cause à effet; mais il ne s'ensuit nullement que le bonheur et le malheur suivent la même loi que le bien et le mal; les lois qu'ils suivent sont différentes. C'est cette différence qui fait qu'on se trompe complètement, quand on confond la mesure du bien et du mal avec la mesure du bonheur et du malheur.

Supposons, ce qui n'est pas, supposons qu'il y ait une exacte proportion entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur. Nous savons que dans un moment donné la quantité de bien à laquelle est arrivé un individu quelconque, comparée à celle qu'il est dans sa destinée absolue d'obtenir, est toujours infiniment petite. Ainsi par cela que nous sommes intelligents, notre destinée absolue est de tout connaître; il n'y a pas de raison pour qu'une intelligence ne connaisse pas tout ce qui peut être connu. Si on veut estimer la quantité de bien intellectuel que nous possédons, on trouve que cette quantité, comparée à celle que nous ne possédons pas, est infiniment petite. Si le bonheur suivait la loi du bien, si nous sentions tout le bonheur que doit nous procurer la quantité de bien que nous possédons, tout le malheur que doit nous procurer le mal qui est en nous, quant à l'intelligence par ex., le plus grand savant, le plus grand philosophe serait dans un état de douleur insupportable; car si la douleur était proportionnée à la quantité de bien dont nous sommes privés, nous souffririons infiniment plus que nous ne jouirions.

Il en serait de même pour les autres élémens du bonheur, pour le développement de la puissance, de la sympathie, excepté pour l'élément moral. Comme nous restons toujours infiniment loin du but, si le malheur était proportionné au mal, nous souffririons d'une manière insupportable; le contraire arriverait, si notre bonheur était proportionné au bien que nous possédons. De plus, il y a des degrés infinis entre l'intelligence la moins développée et celle qui est arrivée au plus haut degré de développement, c.a.d. entre la quantité de bien intellectuel que possède un homme et celle que possède un autre, par ex. entre celle que possède un pâtre et celle que possède Newton. D'où il suivrait qu'entre la quantité de bonheur intellectuel du pâtre et la quantité de bonheur intellectuel de Newton il y aurait une immense différence. Il en serait de même sous le rapport de la puissance, de la sympathie; il existerait donc entre tous les hommes la plus affreuse inégalité.

Il faut donc que le bonheur suive une loi toute différente de celle que suit le bien. Voici cette loi: c'est que nous ne sentons ni tout le plaisir que doit fournir naturellement tout le bien que nous possédons, ni tout le malheur que doit fournir tout le mal qui est en nous; nous ne sentons ni toute la possession, ni toute la privation. Le bonheur et le malheur ne sont donc pas proportionnés à la quantité de bien et de mal qui sont en nous. Le malheur ou le mal senti est égal, proportionnel à la distance qui se trouve entre le bien que nous possédons et celui que nous désirons, et non pas à celui qui nous manque. Nous sentons seulement la privation du bien qui fait l'objet de notre désir. À quelque degré développement que nous soyons arrivés, jamais nous ne sommes arrivés à notre développement complet, nous désirons ajouter quelque chose à la quantité de développement que nous possédons; quand nous avons fait 100 pas, nous désirons faire le 101ème; nous sentons la privation du bien que nous posséderions si nous avions fait ce pas, et non de tout le bien qui nous manque pour posséder le complet. Quand un pauvre homme est parvenu à acquérir une petite maison son désir est de posséder un jardin auprès de cette maison. De même Alexandre arrivé au bord de l'Euphrate désirait l'Inde. La quantité du désir peut être plus forte dans le pauvre qu'elle ne l'était dans Alexandre, ou du moins pourrait être égale dans ces deux hommes; il s'ensuit que la quantité de malheur peut être la même chez le pauvre et chez Alexandre, ou même supérieure chez le premier. Le bonheur est en raison inverse de la distance qui sépare le bien actuel de celui que l'on désire.

Dans les conditions inférieures de la société la chose qu'on désire est toujours possible on est encore trop loin du terme de la puissance humaine pour découvrir au delà une foule

de biens que l'humanité ne peut posséder et que pourtant elle désire, qui sont réclamés par notre nature. Quand on est encore bien loin du terme, on ne s'aperçoit pas qu'au delà de ce terme se trouve l'impossible. Tous les biens que l'on désire dans les conditions inférieures sont tellement possibles qu'on les voit possédés par les classes supérieures. Mais les hommes qui sont parvenus très loin dans leur développement, et qui, au terme où ils sont parvenus comparent le bien qu'ils possèdent avec celui que possède le vulgaire, qui pourtant ne se sentent pas plus satisfaits, qui remarquent que les mêmes désirs qui les agitaient auparavant sont restés en eux, ces hommes, dis-je, aperçoivent ce qui échappe au vulgaire, savoir que, quand ils auraient touché aux limites du bien possible pour l'homme, ils ne seraient pas encore satisfaits. Le malheur de l'homme, quand il fait cette découverte, n'est pas le même que celui qu'il éprouve par la privation d'un bien possible; ici du moins il y a encore espérance. A ce terme élevé et en vue de l'impossible même le désespoir commence. Ce qui fait que le malheur d'une âme très développée est infiniment plus grand que celui d'une âme peu développée. Il n'y a pas de comparaison entre la tristesse qu'a dû inspirer à Alexandre la privation de l'Inde et celle qu'éprouve journellement l'homme dans la condition ordinaire par la privation d'une propriété que possède son voisin. Dans le désir de cet homme il y a encore espérance, il y a très souvent envie, tandis que, bien que l'envie expire dans les âmes très développées, le manque d'espérance suffit pour les rendre profondément malheureuses. C'est cette vue des limites imposées à l'intelligence à la puissance, à la sympathie de l'homme; c'est cette vue que tous les grands poètes ont exprimée par différentes allégories, par différentes compositions. Faust est la personnification de cet état, dans lequel l'intelligence, arrivée au plus haut degré de développement, aperçoit enfin un terme; alors dans cette situation l'intelligence en vue de l'impossible tombe dans le désespoir, et, lorsque tous les moyens naturels ont été épuisés, elle n'a recours qu'à des moyens surnaturels pour se satisfaire. Quand Newton eut trouvé le système du monde, il se mit à commenter l'Apocalypse; Faust évoqua le diable pour pousser plus loin ses découvertes. Bossuet, et en général le Christianisme ont su consoler les classes inférieures de la société, et ça été par un moyen bien simple : ils ont fait sentir les bornes fatales imposées à la nature humaine par sa condition; ils ont confondu dans le même néant, le riche et le pauvre, le puissant et le faible, le savant et l'ignorant; ils ont mis tous les hommes au même niveau par le spectacle des bornes infranchissables qui s'opposent tôt ou tard à leurs progrès; ils ont fait voir que le malheur était le même et pour les palais et pour les chaumières, et pour le conquérant et pour le pâtre. Ainsi, en plaçant, en confondant devant l'impossible toutes les classes de la société

humaine; Bossuet a été la consolation des conditions inférieures. Donnez à un homme peu de puissance, mais faites qu'il ait une intelligence très-développée, il aura tout ce qu'il faudra pour être le plus malheureux possible : il concevra une foule de biens, mais il lui sera impossible de les atteindre à cause de la position sociale où il se trouve placé. Suit-il de là que ce soit un mal de donner aux hommes une éducation supérieure à leur condition. Il s'ensuit seulement qu'on doit leur donner une éducation raisonnable qui leur fasse voir la situation de l'homme en cette vie, qui leur montre que la quantité de bonheur est à peu près la même dans toutes les positions. Quand l'éducation est vraie, non-seulement elle n'est jamais fatale, jamais elle n'est cause de malheur, elle est au contraire une cause et une source infinie de consolations. Quand on considère que le plus grand développement de l'intelligence, de la sympathie, du pouvoir, laisse l'âme tout aussi pleine de désirs que le plus petit développement, on se résigne à sa situation et on ne porte envie à personne. Le vice de l'éducation actuelle c'est d'instruire exclusivement les intelligences sur les choses étrangères à la condition humaine, et de ne pas les occuper du tout de la nature de cette condition. C'est cependant par là que l'on devrait commencer : ce n'est que quand on a enseigné à l'homme sa destinée qu'on peut songer logiquement à lui faire développer son intelligence; alors il peut comprendre lui même ce qui lui convient. Quand l'éducation manque de cette base, c'est de l'instruction pure, qui est plus funeste qu'utile. Ce qu'il faut donc faire, c'est de rendre notre éducation morale, comme faisait le Christianisme.

Les éléments du bonheur, que nous avons signalés, n'ont pas tous la même importance. Parmi ces éléments il y en a qui ne dépendent pas de nous, il y en a d'autres qui en dépendent. Il ne dépend pas de nous, quelque effort que nous fassions, de préserver notre corps de toute espèce d'accidents, de satisfaire, de rendre toujours heureuses nos différentes tendances, par ex. nos tendances sympathiques, nos affections sociales. Rien ne peut faire que les liens qui m'attachent à un ami, ne soient brisés tout à coup, que nous ne rencontrions point à chaque pas dans le développement de nos diverses tendances des bornes que nous ne pouvons pas franchir; tout cela ne dépend que jusqu'à un certain point de notre habileté.

Mais il est un élément de bonheur qui dépend entièrement de nous; cet élément est le plaisir moral. Tout entier en notre pouvoir, il est toujours et perpétuellement à la disposition de tous. Il se produit toutes les fois que nous nous conduisons en vue du devoir, en vue de ce que notre raison nous montre être bon et raisonnable. Notre raison, pourvu qu'on lui ait enseigné d'une manière nette et précise la condition de l'homme et sa destinée, saura nous montrer notre bien et notre mal; or, garder complètement la vue du bien et du mal est continuellement en notre pouvoir dans tous les cas, dans tous les circonstances possibles. Le bien moral consiste à agir, autant qu'il est en nous, pour atteindre notre fin, non à l'atteindre. Aucun événement extérieur ne peut nous ôter la

volonté d'agir en vue du bien, en vue de l'ordre. Toutes les fois que l'ordre se réalise en nous par l'énergie de notre volonté et de notre raison, nous éprouvons le plaisir d'avoir bien fait, le plaisir moral.

Le plaisir moral est l'élément le plus important de notre bonheur ; car 1° il est le plus pur ; 2° il dépend entièrement de nous ; 3° il amène toujours à sa suite un autre élément de bonheur. Agir bien, agir moralement, c'est agir de manière à développer notre intelligence, à entretenir avec nos semblables les relations les plus bienveillantes, c'est nous conduire à l'égard de notre corps comme la raison l'exige, de manière à lui donner la santé, à en faire le meilleur instrument possible, c'est agir dans le plus grand intérêt de notre développement sympathique, personnel et du développement de notre corps. Ainsi, non seulement le plaisir moral est l'élément le plus important parce qu'il est le plus pur de tous et celui qui dépend le plus de notre volonté, il l'est encore par cela même qu'il entraine les autres à sa suite.

C'est par le plaisir moral que tous les hommes sont appelés à une égalité de bonheur indépendante de la fortune et de la condition humaine ; la quantité de bien obtenu est tout à fait indifférente. Ainsi la sage Providence, malgré les distances apparentes mises par la fortune entre les hommes, a su établir entre eux une très grande égalité. Celui là est le plus heureux, non pas qui obtient la plus grande part de bien absolu, mais qui agit le plus selon la raison.

L'art d'être heureux et l'art d'être vertueux sont absolument identiques. Seulement si c'est le bonheur qu'on se propose pour but, on ne l'obtient pas, par cela même qu'on le cherche. En se proposant pour but le bonheur, on se trompe non seulement parcequ'on demande l'effet avant la cause, mais encore parceque, quand on cherche le bonheur en lui même, la sensation agréable, on ne comprend plus rien à notre nature ; si l'on ne sait pas la théorie du bien, on ne peut comprendre celle du bonheur ; séparée de la théorie de la cause, la théorie de l'effet est inintelligible.

13e Leçon.

Les questions qui nous occupent depuis quelque temps nous préparent nécessairement à la question fondamentale du cours. Si ces questions sont résolues d'une manière précise la question fondamentale le sera également.

Les deux grands faits, le bien et le bonheur, auxquels correspondent le mal et le malheur résument en eux toute la situation humaine, et on ne comprend un peu profondément cette condition que quand on a une idée parfaitement arrêtée du bien et du bonheur, et de la loi de l'un et de l'autre. Les phénomènes du monde physique ne sont pas soumis à des lois plus régulières que les faits moraux dont nous parlons. Si jusqu'ici on n'a que des notions bien vagues sur la nature de ces faits et leurs lois, c'est la faute des φphes, et non celle des faits eux mêmes.

Quoiqu'on se soit beaucoup occupé de ces faits et de leurs lois, le défaut de rigueur dans la méthode et de précision dans le langage ont laissé ces lois et ces faits dans un vague extrême. Il fallait descendre plus avant dans l'étude de la nature humaine et de ses lois. Le sort de la φphie a été long-temps le même que celui des sciences naturelles: on s'est beaucoup occupé des questions qui intéressent l'humanité, mais en mettant en jeu toutes les forces du raisonnement et de l'imagination, on a négligé presque toujours de prendre la seule route bonne, celle de l'observation, de l'observation de la nature humaine, qui est à ces questions ce que la nature physique est aux questions qui constituent les sciences naturelles. Dans l'antiquité on a agité toutes les questions physiques sans s'occuper de l'étude approfondie des phénomènes de la nature; on les a résolues par l'hypothèse, par l'imagination, par des inductions tirées de faits mal observés. Voilà pourquoi en comparant le chemin fait pendant tant de siècles avec le ~~chemin~~ fait depuis Galilée, celui-ci est incomparablement plus grand. De même, tant qu'on n'aura pas examiné scrupuleusement les faits, recueilli les lois de la nature humaine, toutes les questions morales, religieuses, φphiques, historiques resteront à jamais insolubles. On ne les résoudra que par des systèmes, des hypothèses. Il ne serait pas bien étonnant que dans ce cours on arrivât à l'aide d'une méthode meilleure à des idées précises. Nous ne saurions donc trop revenir sur ces faits, sur ces lois, qui doivent nous servir de base.

Revenons encore et sur l'idée du bien et sur celle du bonheur, et sur les lois différentes qui gouvernent ces deux faits. Etant donnée la nature de l'homme, son but est l'accomplissement complet de sa destinée, sa destinée le développement complet de sa nature. Cette idée du bien étant donnée, si on la compare avec les faits, c.a.d. avec le développement auquel l'homme arrive, on trouve qu'il y a entre eux une très grande différence. En cherchant ce qui retient dans des limites si étroites le développement réel de l'humanité et de l'individu, on en trouve la raison dans l'arrangement des choses ici-bas, la mise en opposition de toutes les destinées et de toutes les natures. L'individu soutient contre les obstacles une lutte obstinée, et, quand l'habitude de combattre

arrivé à élargir la voie de son développement, il essaie de faire tout ce qu'il peut; il y est poussé par sa nature. L'humanité en masse fait la même chose: depuis les premiers jours de son existence jusqu'au moment actuel elle n'a cessé d'élargir la voie de son développement. Mais toute la puissance de l'humanité se développant pendant des siècles infinis ne pourra jamais détruire le mal ici-bas, c.à.d. substituer à l'opposition l'harmonie complète. Il y a au développement de l'humanité une limite encore infinie en deçà de la limite de son développement complet; pour l'humanité il y a des choses impossibles, mais en deçà de cette limite se trouve le champ du possible, lequel est infiniment vaste, et dans lequel l'humanité n'est pas encore arrivée bien loin. La même chose est vrai de l'individu. De même qu'on trouve qu'à chaque pas l'humanité a acquis une somme de bien nouvelle, de même en considérant les degrés de développement auxquels les différents individus sont arrivés on trouve entre ces développements des degrés infinis.

La mesure du bien suit elle-même de ce fait ou de l'ensemble de ces faits. Étant donnés le bien total et la nature du bien, il est facile d'estimer lequel de deux individus a le plus avancé dans son développement. Il y a moyen de mesurer avec une rigueur parfaite les quantités de développement atteintes par les individus et les natures. Aussi en comparant deux hommes inégalement intelligents et inégalement puissants n'hésite-t-on pas à donner à l'un la supériorité sur l'autre.

Voilà pour le bien. Il est absolument indispensable que ces idées du bien, de ses lois et de sa mesure soient fixées dans nos esprits. Mais indépendamment de ce bien, il y a un bien fort différent, le bien moral; il faut s'en faire une idée précise, ainsi que des lois différentes qui séparent le bien moral du bien proprement dit.

Supposons un homme qui ait une idée exacte de tout ce que nous venons de dire, et le sentiment de sa liberté, ou pouvoir qu'il exerce sur la direction de ses propres facultés, il lui paraîtra évident qu'il est ici bas pour un but, une fin, il verra en quoi elle consiste, qu'elle est tout entière dans le développement de sa nature; il reconnaîtra qu'il y a du bien aussi pour les êtres semblables à lui, bien tout à fait identique à son propre bien; comme ayant une même nature, et une même fin, elles ont un même bien; il reconnaîtra que pour d'autres natures il y a un certain bien, un bien autre que pour lui; il concevra cette idée que toutes les natures ici-bas y ont été mises pour une fin, que le bien total est la somme de tous les biens particuliers. Alors il comprendra qu'aux yeux de la Raison c'est le bien qui importe, et non tel ou tel bien particulier, que tel ou tel bien particulier n'importe qu'à ce titre qu'il fait partie de l'ordre total. Alors tout bien lui paraît obligatoire; seulement il remarque cette différence qu'il est plus spécialement chargé de faire son bien que celui des autres. Alors il lui semble évident qu'il est ici bas non seulement pour faire son bien, mais pour contribuer au bien des autres. Alors il fera son bien, non plus poussé par des instincts, mais parce que sa raison lui dit que cela est bon et convenable en soi.

Cette vue étant née dans un être raisonnable, la loi de cet être raisonnable lui est donnée. Il tient continuellement sa volonté et toutes ses facultés en action pour la réalisation de cette loi. Telle devient à ses yeux sa destinée, sa nature. Nous avons une intelligence plus ou moins puissante, des facultés de locomotion plus ou moins énergiques; nous avons en notre possession des pouvoirs de développement plus ou moins considérables et grands; ce qui est égal entre toutes les créatures humaines sans exception, c'est la loi, et le pouvoir d'y obéir. Les pouvoirs peuvent être extrêmement développés; un roi peut faire infiniment plus de bien qu'un berger; mais la loi est égale pour tous les deux et, quoique la quantité de bien produit soit différente, cependant la fidélité à cette loi n'est pas plus possible à l'un qu'à l'autre. Il dépend également de tous les êtres de garder toute l'énergie qui est en eux au service de la raison. En cela consiste précisément le bien moral; il consiste à agir volontairement conformément à sa loi. Quand on devient infidèle à cette loi, on s'en aperçoit immédiatement. La matière de deux actes, leur résultat peut être absolument identique, mais la différence que l'on reconnaît entre eux provient du motif. Le même acte étant donné, il peut avoir le même résultat, mais le bien moral peut être plus ou moins complet suivant le motif dans lequel il est fait. Tout autre chose est de chercher la vérité au nom de l'instinct ou au nom de la raison. Il en est de même de tous les autres actes; ils peuvent être faits en vertu de la nature ou en vertu de la loi comprise par l'intelligence d'un être raisonnable.

La gloire de l'humanité est d'être appelée à agir par des motifs impersonnels. Aucune nature, excepté les natures raisonnables, ne peut faire quoi que ce soit que par le motif personnel. L'animal n'est conduit à agir que par un motif personnel. Quand nous aimons tendrement une créature semblable à nous, nous nous sentons un besoin de faire son bien, nous agissons par sympathie. Quand même le résultat de cet acte serait utile à un autre, nous ne le faisons pourtant que pour satisfaire un besoin qui nous est propre. Un acte de sympathie est un acte éminemment égoïste. Ainsi est l'égoïsme lui même tout entier. Nous ne lui échappons que par la raison qui appelle les choses mauvaises ou bonnes sans considérer les individus. Il ne faut pas croire que le bien moral n'ait lieu que quand nous produisons le bien d'autrui; car ce qui fait que le bien est moral, c'est la vue seule du motif.

Ainsi le bien moral n'est pas comme le bien en soi; sa réalisation complète n'est pas impossible, mais possible, tandis qu'il est à jamais impossible à l'individu et même à l'humanité d'approcher même de loin du développement complet auquel sa nature semble l'appeler. Mais pour réaliser complètement le bien moral en soi il suffit d'avoir sans cesse les yeux fixés sur ce qui est bien. Nous pouvons nous tromper sur ce qui est bien, mais cette méprise n'est d'aucune importance

pour celui qui a agi conformément à cette méprise ; car il a voulu rester fidèle à la Raison. Fais le bien, advienne que pourra, voilà le véritable sens de la loi morale. Ainsi entre les différents individus qui peuplent ce monde il y a inégalité de bien réel produit ou obtenu ; sous ce rapport il y a entre les uns et les autres des degrés infinis. En outre, il n'est pas donné à un individu d'aller aussi loin qu'il veut ; la fortune dispose de nous, elle peut nous donner souvent des ressources immenses en argent, en possessions pour opérer notre développement et celui des autres : ainsi des intelligences égales produisent des actes également puissants, atteignent avec les ressources de la fortune des degrés divers de développement. Ajoutez les degrés divers d'énergie dont les facultés sont susceptibles.

La réalisation du bien moral est toujours possible ; car elle ne dépend que de deux choses, la vue de ce qui est bien et la volonté ferme d'y rester fidèle. A quelque degré de civilisation qu'une société soit parvenue, les individus peuvent être également moraux, de manière que le bien moral est également possible indépendamment de toutes les facilités qui peuvent être à notre disposition. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait des facilités beaucoup plus nombreuses pour le bien moral dans l'homme éclairé, qui a reçu de bonne heure des enseignements vrais, qui lui ont appris ses devoirs, qui lui ont appris que le but de la vie n'est que la réalisation, autant qu'il est en nous, de la loi morale. La loi de la Raison se fait très bien entendre chez tous les individus ; mais sa puissance est autre quand elle est abandonnée à elle même, et autre quand elle est fortifiée par la vue de tout ce qui nous entoure. Il y a donc des motifs nombreux d'indulgence pour des hommes mal élevés, mais néanmoins la proposition générale que nous avons posée reste vraie, savoir qu'il dépend de tous les hommes de faire le bien moral.

Quand on cherche quelles sont les différentes sortes de plaisir, on donne à ce mot plaisir une extension très générale par l'observation de la nature humaine. On a bientôt reconnu qu'il n'y a pas une sensation agréable qui ne provienne d'un bien accompli en nous. A chaque découverte nouvelle naît un plaisir, la possession de la vérité est une sorte de plaisir. Il en est de même du développement de la puissance. L'association, l'union avec les natures semblables à moi, le bien des autres comme le mien est une source réelle de plaisir. De même le plaisir du beau ne sera que la réalisation du bien dans les natures semblables ou non à la nôtre. Une belle statue nous plaît seulement par la vue du symbole du bien qu'elle représente. Nous aimons l'air de triomphe et le calme de l'Apollon du Belvédère, parceque nous voyons dans l'un la puissance humaine, dans l'autre la domination de la raison. Le penchant impétueux qui nous porte vers le pouvoir est satisfait de cette image de la force triomphante, c'est à dire d'un bien opéré par une puissance irrésistible. Il jouit aussi à la vue d'un bien opéré avec abondance et facilité, dont il trouve l'image dans un arbre qui se développe librement avec richesse, dans une vallée heureuse. C'est aussi un bien opéré que nous admirons

dans un arbre qui, battu des vents, usé par la tempête, nous offre un spectacle souriant. Ici ce qui nous frappe c'est la puissance du temps, c'est une puissance qui résiste à tous les obstacles. C'est que la lutte nous plaît comme le triomphe, c'est qu'à travers les formes matérielles de ces deux arbres nous lisons dans leur vie et dans leur âme et le bien qui est là nous plaît comme partout ailleurs. De même le laid est le symbole du mal. Ainsi, ni le beau ni le laid, mais le bien et le mal signifiés par eux, sont causes des impressions agréables et désagréables qu'ils produisent sur nous.

Ainsi cette filiation établie entre le bonheur et le bien, telle que le bien soit source du bonheur, est suffisamment démontrée par l'analyse des sources du plaisir, comme a priori par la nature même de la sensation. Comme il y a inégales productions de bien, il résulterait de là que, si le bonheur suivait la loi du bien, il y aurait une différence et une inégalité immense de bonheur entre les hommes; 2° comme la somme du bien que nous possédons est toujours infiniment inférieure à la somme de développement que nous n'avons pas obtenu, il s'ensuivrait que le plaisir serait continuellement étouffé par la souffrance résultant de la privation. Mais nous ne sentons pas tout le malheur produit par le bien dont nous sommes privés, ni tout le bonheur résultant du bien que nous possédons.

Il y a en nous, comme aussi dans l'humanité, deux espèces de biens, et partant deux espèces de bonheur. La somme du bien produit en nous nous fait éprouver un bonheur latent, qui pourtant est réel, comme le démontrent plusieurs faits; puis, indépendamment de ce bonheur qui représente la somme du bien produit en nous, il arrive que dans un certain moment notre désir se fixe vers un bien auquel nous aspirons; le sentiment de la privation de ce bien particulier est un mal actuellement senti, c'est la somme du mal, tout le mal actuellement senti. Quand ce bien particulier est atteint, le plaisir que nous en éprouvons en même temps et q.q. temps après forme toute la somme de notre bonheur. Laissez passer quelques semaines, quelques heures, le bien auquel nous aspirions pendant des années tourne en habitude et tombe à l'état latent. Il en est de même du mal; c'est un mal latent qui fait que, quand nous descendons dans notre être, nous voyons apparaître un océan de biens qui nous manquent. Quand sur cet océan vient à se dessiner un bien particulier, auquel notre âme aspire, nous ne sentons que la privation de ce bien. Il y a donc en nous beaucoup de bien et beaucoup de mal que nous ne sentons pas.

Ainsi le bonheur actuel se mesure sur la différence qui existe entre le bien possédé et le bien désiré. La quantité de malheur a la même mesure. Mais l'existence d'un bonheur et d'un malheur latents est parfaitement démontrée par tous les faits de la vie. Vous naissez dans une certaine condition, qui vous met en possession d'un grand nombre de richesses; mais comme vous y êtes depuis le moment de votre naissance, vous n'en sentez plus les avantages. Qu'un événement malheureux vienne

faire naître autour de vous une foule de besoins, et vous sentirez que ce bien jusque là
inaperçu contribue à votre bonheur. De même, vous avez acquis un très grand nombre
de connaissances, dont vous ne sentez pas tout le prix; tout à coup vous perdez la mémoire,
les notions dont vous avez besoin ne viennent plus, et alors vous apprécierez toute l'étendue
d'un bonheur passé, dont vous ne vous doutiez guère.

Quoiqu'entre les différents états de civilisation le bonheur senti soit à peu près
le même, il faut convenir qu'il n'en est pas de même du bonheur latent; sous ce
rapport il y a une grande différence entre un peuple civilisé et un peuple barbare. Il est
démontré du reste par le fait que pour les sociétés comme pour les individus il y a
deux espèces de bonheur, l'un senti, l'autre latent.

14e Leçon.

Nous nous sommes entretenus du bien sensible et nous avons essayé de déterminer
ses éléments et sa loi. Nous avons vu qu'il était constamment le signe, l'effet du
bien, mais que comme le bien était de deux espèces, le bien proprement dit et le
bien moral, on devait distinguer deux espèces de plaisir, celui qui résulte du bien
proprement dit, et celui qui résulte du bien moral. Nous avons montré la loi du
premier plaisir; nous allons essayer de montrer la loi du plaisir moral, ou du plaisir
qui résulte du bien moral.

Le plaisir moral ne suit une loi particulière que parcequ'il y a une grande différence entre
le bien moral qui en est la source et le bien proprement dit. Nous nous sommes bornés
jusqu'ici à indiquer d'une manière vague la nature du bien moral; aujourd'hui je me sens
obligé d'insister davantage sur la nature du bien moral et sur la manière dont il peut
engendrer en nous le plaisir; ce sont des faits soustraits plus que d'autres à l'analyse.

On ne saurait trop dans l'étude de l'esprit humain conserver toujours présente cette
double vérité, que, quelque soit la complexité, la diversité des phénomènes qui émanent de l'âme,
pourtant le ppe spirituel, ou la cause que chacun appelle moi, reste un. Ainsi cette cause
ou ce ppe se présente à nous sous des faces et sous des aspects très divers. Nous imposons
à chacune de ces faces un nom et par là même une existence à part; nous en faisons
par une fatalité du langage des espèces d'entités, dont nous finirions par être dupes, si
nous n'y faisions attention. Quand on envisage l'homme par sa face morale, raisonnable,
il semble qu'il n'est plus le même être que celui que nous considérions sous la face
intellectuelle et sensible. Sous la face sensible il semble se confondre avec les autres espèces
animales; il agit, vit et se développe comme les autres animaux, il est gouverné par les
mêmes lois qu'eux: sous la face raisonnable, c'est plus qu'un homme, c'est presque
un Dieu, un ange. Si l'on pouvait retrancher l'une ou l'autre face on aurait moins
que l'homme ou plus que l'homme. L'homme résulte du mélange de ces deux parties;
il n'est ni purement sensible, ni purement moral. Ce qu'il renferme de terrestre rend
grossier l'être divin qui est en lui. Nous allons voir dans l'analyse suivante une
confirmation de cette vérité.

Nous avons dit depuis long-temps que nous étions poussés vers notre bien par un
mouvement instinctif de notre nature, laquelle étant organisée d'une certaine façon, agit
conséquemment à cette organisation. Ainsi, nous pouvons être poussés à l'action par ce simpl
mouvement qui n'est que l'instinct de notre nature; cet instinct se subdivise en plusi
instincts, que nous avons énumérés. Cet instinct ou ce mouvement de notre nature, quand il
se spécialise, s'appelle désir, et le désir n'est autre chose que la privation d'un certain bi
pour lequel notre nature est faite et vers lequel elle aspire. Ne le possédant pas, il en
résulte une privation qu'on appelle désir. Nous pouvons être déterminés par le désir et
nous le sommes très-souvent. Ce type de détermination a reçu dans la langue philosophiq
le nom spécial de mobile, et par là on la distingue des mobiles rationnels, appelés
motifs. Quelle est la chose qui dans le désir agit véritablement sur la volonté et tend à
la déterminer? Vous verrez, en y faisant attention, que le désir n'agirait en aucune façon
sur notre liberté, s'il n'était pas accompagné d'une sensation désagréable de peine. En
effet supprimez la sensation désagréable, l'être peut bien être poussé vers un certain but,
mais cette action toute fatale ne sera pas cet acte libre, fait en vertu du pouvoir que
l'homme a sur lui même. L'être lui même pourrait être emporté par une simple tenda
ainsi dans l'arbre, en concevant comme une la force végétative on comprend qu'étan
en même temps insensible elle obéit à sa constitution, et agit en vertu d'une espèce
désir, auquel il ne manque que la sensation désagréable. Mais, en tant que libres,
le mobile ou le désir ne saisit notre liberté qu'en vertu de la sensation désagréable
et de la sensation agréable, que la satisfaction du désir promet. La nature véritable de
l'action du désir sur la volonté, c'est le plaisir et la douleur. Retranchez-les, il ne
reste plus que une impression mécanique, qui n'aurait aucun ascendant sur l'être li
Si nous n'étions qu'un être sensible, il ne saurait y avoir que cette seule espèce d'actio
sur notre nature; toute la conduite de cet être sensible serait dirigée par le besoin de
jouir et par la crainte de souffrir.

Mais à côté de l'être sensible se trouve en nous l'être raisonnable, et cet être a
besoin de comprendre ce qui se passe en nous, et pour être engagé à vouloir certaines actions, il
besoin d'un motif; le mobile ne suffit pas. Nous savons qu'en faisant un certain acte nous
devons jouir ou souffrir; mais jouir et souffrir ce sont des faits, et la Raison se demande d
dans ces faits il y a une raison véritable de faire cet acte; elle se demande: de ce qu'un
certain acte m'est conseillé par un désir, et de ce que cet acte me donnera du plaisir s'ens
que je doive le faire? Par cela seul que la Raison se pose cette question il suit que le
bonheur n'est pas par lui même une raison d'agir aux yeux de l'être raisonnable; il ne
suffit pas à ses yeux que nous souffrions ou que nous jouissions de la présence des choses po
qu'il y ait raison suffisante d'agir; car autrement il ne se poserait pas cette question. L'ê
raisonnable a besoin de trouver une raison, qui légitime l'impulsion du désir. Il se demand
voilà bien un plaisir ou une peine; ma sensibilité est intéressée à telle action ou à telle aut
est ce là un motif suffisant pour que je fasse l'action qui doit éloigner la douleur
ou me communiquer le plaisir?

Qu'est-ce qu'un motif ou une raison pour l'être raisonnable? ou à quelle condition aura-t-il une raison véritable d'agir? Une raison est une vérité évidente par elle-même, qu'on applique à un cas particulier, et qui démontre qu'il est légitime de croire ou d'agir d'une certaine manière dans ce cas particulier. Il nous faut des raisons pour croire et pour agir. Une raison de croire est une vérité évidente par elle-même, qui démontre que telle chose est vraie ou fausse. Une raison d'agir c'est une vérité évidente, qui, appliquée à un cas particulier rend évident que telle action est bonne ou mauvaise. De ce que vous souffrez, et de ce qu'en agissant vous cesserez de souffrir y a-t-il là une vérité évidente qui démontre que vous devez agir? Non; ce sont des choses qui poussent, mais non qui convainquent et obligent l'être raisonnable.

Dès que l'homme échappe à la vie purement sensible et animale, par laquelle il commence, il y échappe précisément par cette question. Jusque là il avait cédé à l'attrait du plaisir et à l'horreur de la douleur, et tout à coup il se demande si le plaisir et la douleur sont des raisons suffisantes d'agir; il cherche un motif, une règle de détermination, une raison qui légitime ou condamne l'obéissance à la sensibilité. La Raison découvre bientôt ce qu'elle cherche, et d'abord, en y pensant, elle reconnaît que si un être jouit, c'est parce qu'il obtient le bien pour lequel il est fait, et ne souffre que parceque ce bien lui échappe. Que veut la sensibilité? la sensibilité a l'air de ne vouloir qu'échapper à la douleur et qu'obtenir le plaisir. Mais ce n'est qu'une apparence; en réalité notre nature cherche le bien qui lui est indiqué par le plaisir, et fuit le mal dont la douleur est le signe. Sous cette apparence se cache le mouvement de notre nature vers ce pour quoi elle a été faite. Alors notre raison va plus loin, et se demande: est-il bon qu'une nature aille à ce pour quoi elle a été faite? Cette question une fois posée, une vérité évidente apparaît à la Raison, savoir que le bien d'une nature est d'aller à sa fin. Dès que cette vérité évidente apparaît à ma raison, elle peut appliquer cette vérité dans tous les cas et trouver des motifs d'agir ou de ne pas agir. Dès-lors l'être raisonnable intervient avec son motif dans les délibérations de la Liberté, et la Liberté a trouvé sa loi. En effet, être libre, c'est avoir le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans un cas donné; or, toute détermination de la Liberté implique délibération, et toute délibération implique raison; d'où il suit que ce qui est raisonnable est la loi de ce qui est libre, puisque la Liberté implique ce qui est raisonnable. Il y a donc une dépendance profonde entre être raisonnable et être libre. Si vous supprimez la raison, il n'y a pas besoin de Liberté dans un être soumis à l'impulsion des désirs; toutes ses déterminations sont réglées d'avance, il obéira toujours infailliblement à l'impulsion la plus forte. Le mobile sera notre loi naturelle, si nous sommes purement des animaux; mais par cela que nous sommes libres notre loi est d'être raisonnables. Aussi, toutes les fois qu'il nous arrive d'agir, non en vertu de ce qui est raisonnable, mais en vertu du plaisir ou de la douleur, aux yeux mêmes de la raison nous nous sentons humiliés, quelque soit le résultat de notre action, parceque notre nature a échappé à sa loi légitime, la Raison. Toutes les fois que la raison n'a pas déterminé un acte, notre nature est déchue; elle tombe sous une loi qui n'est pas la sienne, sous le mobile animal.

Vous remarquerez que toutes les fois que nous obéissons au motif notre action est tout à fai[t] impersonnelle, parceque le motif ne peut pas ne pas l'être. Ce qui le fait motif, c'est qu'il est un[e] vérité évidente par elle même. Or, la vérité que nous avons posée tout à l'heure ne s'applique pas seulement à votre être, mais à tous les êtres possibles : vous devez faire votre bien, non parcequ'il est vôtre, mais parcequ'il est bien. Tout être doit travailler pour aller à sa fin ; cela s'appliqu[e] à tous. Toutes les fois que je cède à ce qui est raisonnable dans cette idée, je me décide d'une manière impersonnelle. Toutes les fois au contraire que ma personnalité a été envisagée, que la partie de l'action qui me regarde a été prise en considération, c'est au mobile, au plaisir ou à la douleur que j'ai cédé. D'une part le plaisir, de l'autre la raison, de ces deux ppes nous détermine personnellement, l'autre nous détermine impersonnellement.

La moralité consiste à tenir la Liberté dans toutes les délibérations sous sa loi légitim[e] sous sa loi impersonnelle ; cette moralité est proportionnée au degré d'impersonnalité de l[a] détermination ou à son degré de pureté. La détermination est d'autant plus épurée que j'ai cédé plus exclusivement à ce qui est raisonnable. C'est là la mesure vraie de la mor[alité] et le plaisir moral lui même est en proportion du bien moral.

Dans la vie nous agissons beaucoup en vue du plaisir ou de la douleur ; mais c'est une grande erreur de croire que le motif rationnel, ou la vue du bien pour lui même, soit aussi étranger qu'on le pense à nos déterminations ; presque toujours il y a un rayon de motif rationnel dans ce qui précède la détermination de notre liberté. En prenant l'égoïste le plus absolu, en prenant son action la plus exclusivement passion[née] il n'est pas possible qu'au sein de cette détermination inspirée par la vue du plaisir [il] n'y ait pas une pensée vague du bien. Il n'est pas donné à une nature de faire abstraction de l'une quelconque de ses facultés. Si la raison n'est pas intervenue pour déterminer l'action, elle est au moins intervenue pour la désapprouver.

Il est rare que nous puissions tellement accoutumer notre liberté à ne céder qu'à c[e] qui est raisonnable, et à y céder purement, que cette obéissance ne nous coûte plus aucu[n] effort ; les hommes qui sont arrivés là sont à un état étranger pour ainsi dire à l'humanité, et où ils doivent être appelés saints. La sainteté est ce dégagement compl[et] du mobile sensible, cette pureté d'intention, qui fait que l'individu s'oublie entièremen[t] dans chacune de ses actions. Toutefois beaucoup d'hommes paraissent avoir approché d[e] cet état, et ils sont encore l'objet de la vénération de leurs semblables. Il y a des natures dont la violence donne tant d'empire à tout mouvement passionné que dégager leur esprit de l'influence de ces désirs impétueux est une œuvre extrêmement laborieuse. Il y a, au contraire, des êtres chez lesquels la sensibilité est si douce, le goût du bien, du raisonnable, du bon ordre, si naturel, que le triomphe de la raison est beaucoup pl[us] facile. Mais, absolument parlant, le fait dépend de notre volonté. Ainsi, j'adm[ets] en ppe et sans restriction l'idée stoïcienne qu'est vertueux, et qu'est complètem[ent] vertueux qui veut l'être. S'il ne dépend pas de nous de bien faire, il dépend de nous de le vouloir, et ici bien faire et le vouloir c'est exactement une seule et même chose.

Voilà en quoi consiste le bien moral, et c'est parcequ'il consiste en cela que le plaisir moral suit une autre loi que le plaisir ordinaire.

Vous remarquerez que le bien moral dépend tout à fait de la pureté de l'intention, qui le constitue : il consiste en ceci que dans la détermination la liberté n'a cédé qu'à ce qui est raisonnable, et n'a pris en aucune considération le plaisir ou la douleur. S'il en résulte un plaisir, ce plaisir ne peut dériver que de la conscience d'avoir agi ainsi ; ce plaisir naît donc tout entier du jugement de la raison, qui apprécie le degré d'impersonnalité du motif. A peine ce jugement est-il porté, que je me sens enorgueilli ou humilié de l'action que j'ai faite ; enorgueilli, en tant que cette action a été digne de mon être raisonnable et libre ; humilié en tant que l'action est indigne de ma nature raisonnable et que la passion l'a emporté, a triomphé dans la détermination. Cette espèce d'approbation constitue précisément le plaisir moral. La désapprobation de la raison produit en nous une peine, une humiliation, un regret, qui naît en nous non seulement quand nous avons agi en vue de la passion, mais encore quand nous avons fait quelque chose de contraire à la raison. Telle est l'origine de la douleur morale, qui peut s'élever jusqu'au remords.

Vous comprenez comment il arrive d'abord que le plaisir moral dépende beaucoup plus de nous que le plaisir ordinaire, qui résulte de la satisfaction de nos tendances. Il ne dépend pas de nous, par ex., de goûter le plaisir de la découverte de la vérité, le plaisir de l'ambition satisfaite dans la poursuite du pouvoir. Mais le plaisir moral est tout à fait à notre disposition, parceque le bien moral est tout à fait à notre disposition. Je puis arriver ou ne pas arriver à la réalisation du bien, mais dans l'un et l'autre cas, si ma détermination a été épurée de tout mouvement passionné, le plaisir moral se produit.

Vous savez que, quand j'ai atteint un certain but, le désir très vif qui me faisait poursuivre ce but est satisfait. Le plaisir qui en résulte est de très peu de durée : 1° parceque le degré de satisfaction n'est jamais très grand, et à peine le désir satisfait, un autre lui succède qui trouble ce plaisir ; 2° parceque rien n'est si éphémère qu'une jouissance de la sensibilité proprement dite ; il n'y a rien que l'habitude tue davantage. Ceci ne s'applique pas au plaisir moral. Ce qui nous pousse au bien moral n'est pas une de ces tendances, qui ne dépendent pas de nous, qui renaissent toujours de leurs cendres et nous persécutent tant que nous vivons. Ce qui nous engage au bien moral c'est la vue qu'étant des êtres libres et raisonnables nous devons agir raisonnablement ; c'est un jugement, fruit de la Raison, qui nous porte à agir conformément à ses prescriptions. Quand nous avons agi raisonnablement, nous ne sommes pas surpris par un désir ou une privation nouvelle, qui vient troubler et corrompre notre bonheur. Loin de cela n'arrive ; l'action ayant été moralement faite, la Raison intervient et déclare qu'elle a été faite moralement, et ce qu'il y a en nous de plus noble se réjouit de la pureté avec laquelle elle a été faite. Ainsi, ce bonheur est plus durable que l'autre. Il l'est encore par une autre raison ; comme il dépend d'un jugement sur la pureté de la détermination, ce jugement se renouvelant, et il peut se renouveler sans cesse, le plaisir se renouvelle avec lui. Voilà pourquoi on dit qu'il ne reste rien de

tous les souvenirs d'une longue vie que le bien que l'on a fait. Le plaisir moral ne tombe à l'état latent que faute de mémoire; les autres plaisirs y tombent beaucoup plus fatalement, par leur propre poids, par l'effet de l'habitude : un désir étant satisfait, un autre vient aussitôt vous troubler.

Si nous considérons l'action qu'exerce sur la jouissance des autres élémens du bonheur la présence du malheur moral ou du remords, nous trouvons qu'il suffit que le malheur moral y soit pour que tous les autres élémens du bonheur soient complètement corrompus. Car les plus grands succès que nous puissions obtenir, les plus grandes conquêtes que nous puissions faire ne peuvent nous rendre heureux, quand se prononce du haut du tribunal de notre raison cet arrêt sur que nous sommes des créatures immorales, passionnées, égoïstes. Cela suffit pour corrompre toutes nos autres jouissances. Au contraire, la présence de tous les autres élémens de malheur n'altère nullement le bonheur moral. Quand vos autres poursuites n'atteignent pas à leur fin, quand vos intentions sont impuissantes, au milieu de tous ces échecs il vous reste la conscience d'avoir fait ce qui était raisonnable; cela seul suffit. Ainsi, cet élément seul du bonheur sauve de tous les malheurs possibles, et la seule humiliation d'avoir mal fait corrompt tous les autres élémens de bonheur.

Cet élément dépend de nous, et il en dépend tout entier; il n'est pas à l'état latent; il n'est pas atteint par l'habitude; il n'est corrompu par rien. Le contraire est vrai de tous les autres élémens du bonheur.

Le bien moral n'étant que la soumission de la liberté à la loi de la raison, il est inévitable qu'en suivant cette loi, c.a.d. en agissant moralement, le plus souvent que nous le pouvons, une quantité énorme de bien soit produite. Le bien moral étant le meilleur moyen de produire le bien absolu, et les autres élémens du bonheur dérivant de ce dernier, il s'ensuit que le bien moral entraîne après lui tous les autres élémens du bonheur, tandisque les autres élémens du bonheur, loin d'entraîner le bien moral, l'empêchent. La poursuite du plaisir moral produit presque infailliblement la plus grande quantité des autres élémens de bonheur.

Ainsi, il y a identité parfaite entre ces deux choses, être le plus moral et être le plus heureux possible, à condition qu'on ne fera pas de la fin le commencement. Si vous poursuivez le bonheur pour lui même, vous verrez ce bonheur vous échapper.

15e Leçon.

En cherchant à signaler dans la dernière leçon les différences qui existent entre la loi et les conditions du bonheur moral, et la loi et les conditions du bonheur ordinaire, je me suis senti obligé de nouveau d'appuyer sur la véritable nature du bien moral ; car le bonheur moral étant l'effet du bien moral, on ne comprend pas bien la loi de l'un, si on n'a pas parfaitement dérailé la nature de l'autre. Nous avons essayé de bien montrer comment il y avait en nous deux modes de détermination différents : tantôt nous obéissons ou nous cédons simplement à l'impulsion de notre nature, tantôt nous obéissons à une évidence de la raison. Dans le premier cas notre action, quoiqu'elle puisse être mêlée d'intelligence, est personnelle, animale ; dans l'autre cas elle est impersonnelle, raisonnable, humaine. L'impulsion de notre nature qui très souvent nous détermine à agir s'appelle mobile ; l'évidence de la raison, qui souvent aussi produit sur notre volonté le même effet, est appelé motif. Ces deux mots expriment la différence des déterminations inspirées par l'un ou par l'autre de ces deux principes d'action.

L'impulsion de notre nature peut prendre bien des formes différentes ; mais sous toutes ces formes elle reste la même, l'acte qui en résulte porte toujours les mêmes caractères. Toutefois il était bon de signaler ces formes différentes, afin de montrer que sous toutes c'était le même fait qui déterminait notre volonté, et que toutes ces formes n'étaient que le développement d'un même principe. Si nous étions dépourvus de sensibilité et d'intelligence comme la plante, notre nature nous pousserait vers certains objets d'une manière purement mécanique. Mais comme nous sommes sensibles, quand nos tendances nous poussent vers un objet et tant qu'elles ne sont pas satisfaites, il en résulte en nous une privation, une privation sentie ; c'est le fait du désir. Notre intelligence intervenant peut reconnaître ce désir et baptiser du nom de bien ce à quoi aspire notre nature. Alors le fait prend une 3e forme qui semble se rapprocher du motif, d'une conception de la raison, mais en est pourtant complètement distincte. Ainsi : 1o instincts ou tendances ; 2o le même fait sous forme de privation ou de désir ; 3o sous forme d'idées générales de l'intelligence. Quand nous cédons à l'impulsion sous l'une ou l'autre de ces trois formes, c'est toujours au même principe que nous cédons, et, si on cherche quelle est la circonstance qui sous ces trois formes agit sur notre liberté, on trouve que c'est toujours la sensation. D'où il suit que l'impulsion, quand elle n'est pas au moins sous la forme du désir, n'a aucune prise sur notre liberté. Effectivement il y a en nous un certain nombre d'instincts qui agissent sur notre activité sans agir le moins du monde sur notre liberté. Cette sorte d'impulsion nous pousse mécaniquement à un certain but, et occasionne en nous une foule de mouvements auxquels notre liberté n'a aucune part. Dans le cas du désir entre l'action et l'impulsion se passe un certain fait ; nous avons le temps de sentir la privation. Ici il y a un fait qui est susceptible d'agir sur notre liberté, savoir la sensation pénible. Si vous la supprimez, vous retombez dans le cas précédent. Ici le mobile arrive à avoir prise sur notre liberté ;

mais il est possible que dans cette circonstance l'intelligence n'intervienne pas encore. Souvent l'impulsion de notre nature revêt une forme qui semble rationnelle : notre intelligence sachant que nous sommes privés de certaines choses les généralise et les propose comme but à notre liberté. Quand nous y cédons, c'est toujours à la satisfaction de notre nature que nous cédons. La seule chose qui agisse alors sur notre liberté, c'est la vue du plaisir. Il n'y a encore là rien qui ressemble au motif ; au lieu du mobile pur et simple, c'est la formule de ce mobile. Comme une formule ne peut avoir aucune action sur nous, ce qui agit sur nous, c'est le désir qu'elle ne fait que résumer et formuler. Ce qui a prise sur nous c'est la recherche de la sensation agréable, la fuite de la sensation désagréable. Voilà la description du 1er mode de détermination.

Au lieu d'être déterminés par l'impulsion de notre nature, nous pouvons l'être par une évidence de la raison, qui ne se rencontre pas du tout dans le mobile ; car quand nous nous demandons au nom de la raison s'il est bon en soi que nous cédions à l'attrait du plaisir et à l'horreur de la douleur, nous ne trouvons rien qui justifie cette conduite et nous comprenons qu'elle ne peut être légitimée que par une évidence de notre Raison. Donc l'impulsion de notre nature n'est pas un motif, mais un simple mobile ; donc toutes les fois que nous cédons à ce mobile, la partie raisonnable de notre nature ne doit pas être satisfaite, et dans le fait ne l'est pas. Mais notre nature trouve enfin cette idée évidente qui nous convainc qu'il est légitime de faire telle chose, illégitime de faire telle autre ; nous la trouvons une fois que nous nous sommes élevés à cette vérité évidente et universelle aux yeux de notre raison que toute nature doit aller à sa fin, que sa fin est son bien, et que le bien absolu est la somme de tous les biens particuliers de tous les individus. Dès que notre raison a conçu cette vérité, elle conçoit que nous devons faire le bien et en quoi il consiste. Dès lors il y a un autre principe de détermination, dont voici les caractères. La personne dans une circonstance donnée se demande ce qu'elle doit faire, et elle trouve dans la définition absolue du bien des raisons pour croire que l'action est ou non n'est pas conforme à l'idée du bien. Si l'action qu'elle se propose est légitime, si la définition du bien en s'appliquant à cette action la caractérise bonne, notre nature se déterminant à faire l'action se détermine moralement. Alors la Raison est satisfaite et peut justifier son action au moyen d'une vérité évidente par elle même. Dans l'autre mode de détermination la Raison ne peut justifier l'action en aucune manière, parce que notre nature a été déterminée par un fait, une impulsion, et non par une raison comme dans le cas précédent. Il n'est donc pas étonnant que le résultat seul possible dans l'un des deux cas soit une sensation agréable ou désagréable, et que dans l'autre il s'y joigne une approbation ou une désapprobation de ce qui a été fait.

Dans le premier cas l'impulsion étant notre la détermination est tout à fait personnelle ; dans le 2e cas la raison qui nous détermine étant absolue notre action est justifiable. Dans le premier cas nous avons agi pour nous ; dans le 2e cas pour q. q. chose qui n'est pas nous, et devant lequel tout être raisonnable doit se prosterner.

On comprend les caractères de ces deux déterminations, on comprend comment l'une ne satisfait que notre nature sensible, tandis que l'autre satisfait notre nature raisonnable. Si nous n'étions pas une nature raisonnable, non seulement nous ne pourrions pas nous déterminer en vertu d'une raison, mais quand même nous pourrions agir raisonnablement, nous ne pourrions pas nous réjouir d'une détermination qui n'aurait rien de commun avec notre nature, en supposant que cette détermination eût un résultat conforme à la raison. C'est parceque nous sommes une nature raisonnable que nous avons besoin que la raison intervienne dans nos délibérations, et à cause de ce besoin nous souffrons, nous sommes humiliés quand elle n'est pas intervenue.

Dans le premier cas nous nous déterminons en vertu d'un fait, et, comme la sensibilité est un fait mobile, nous blâmons un instant après ce que nous approuvions précédemment; une chose désagréable maintenant nous semble agréable l'instant d'après. L'autre détermination se fait en vertu d'un principe évident, qui ne peut changer; la bonté de notre détermination est immuable. Plus tard nous tirerons parti de cette remarque, quand nous chercherons la meilleure manière d'être heureux.

J'ai cru devoir poser d'une manière précise les caractères et les différences de ces deux modes de détermination avant de montrer comment le plaisir moral suit d'autres lois que les autres élémens de notre bonheur. Tous les autres élémens résultent de la satisfaction de nos désirs, expressions des tendances de notre nature, de l'acquisition des différens biens vers lesquels notre nature nous porte; le plaisir moral résulte du sentiment produit par l'idée que nous nous sommes déterminés en vertu des lois de notre raison, ou en vue du bien pour le bien lui même. Plus notre détermination a été pure, c'est à dire causée par la seule vue du bien, plus notre bonheur moral est complet et pur. Ainsi, une détermination humaine étant donnée, si elle est résultée de l'impulsion de notre nature, le bonheur moral est nul; si elle est résultée du motif rationnel, nous jouissons du bonheur moral; s'il y a eu mélange du mobile et du motif, le plaisir moral est proportionné à la part qu'a eue le motif rationnel. Il ne dépend pas de nous d'atteindre les différens biens, auxquels notre nature nous porte; ces biens nous sont disputés, ils peuvent nous être ravis, ils peuvent être hors de notre portée, de notre puissance: le bonheur moral résulte d'un fait dont nous sommes maîtres, qui est toujours à notre disposition; c'est en quoi cet élément s'écarte des autres, a q.q. chose de différent des autres. En second lieu, comme les tendances de notre nature ne peuvent être complètement satisfaites, le bonheur autre que le bonheur moral ne peut jamais être complet, au lieu que, comme il est possible que notre liberté reste d'une manière immuable fidèle aux prescriptions de la raison, nous pouvons toujours obtenir le bonheur moral tout entier. D'où résulte la production du bonheur moral? d'une seule chose, du jugement que dans notre détermination nous avons obéi au motif raisonnable; il suffit que ce jugement soit porté pour que le plaisir moral naisse en nous; or, comme ce jugement peut être porté sur un bien passé, le plaisir peut être continuellement produit. Il ne tombe donc pas à l'état latent, ou du moins peut n'y pas tomber, tandis que les autres élémens y

L'accomplissement du bien réel ne dépend pas toujours de nous. Il dépend toujours de nous de faire le bien moral, et de nous procurer le plaisir qui en résulte. 2° Le bien réel ne peut jamais être complet, non plus que le bonheur qui en résulte; le bien et le bonheur moral peuvent l'être. 3° Le plaisir réel ne peut être renouvelé; le plaisir moral peut l'être continuellement.

tombent infailliblement. En effet, aussitôt que le desir est éteint le bien n'existe plus; il n'est plus senti, et, n'étant plus senti, le plaisir est nul. Pour faire renaître le plaisir, il faudrait pouvoir faire renaître la privation et l'acquisition, car le plaisir ne résulte que du contraste de la privation et de l'acquisition. Aussi ne pouvons-nous pas ressusciter les autres élémens du bonheur. Nous sommes, au contraire, heureux du bien que nous avons fait, car nous pouvons toujours ressusciter les jugemens absolus qui ont apprécié la pureté de nos déterminations. On peut être heureux du bien qu'on a fait, mais non du plaisir qu'on a goûté.

4° Quand nous agissons raisonnablement, et que nous parvenons au bien réel, nous éprouvons deux plaisirs; nous n'en éprouvons qu'un.... Si nous le manquons, reste dans le 1er cas le plaisir moral, dans le second rien. 5° Absence de plaisir moral corrompt les autres élémens de bonheur.

Une quatrième différence, c'est que la Raison ne prescrit que le bien. Ainsi, toutes les fois que nous nous déterminons en vertu de la Raison, notre détermination a pour but de faire le bien pour lui même. L'impulsion de notre nature nous pousse aussi au bien, mais par le plaisir et la douleur. Ces deux biens sont du reste parfaitement identiques. Donc, toutes les fois que nous agissons raisonnablement, outre le plaisir moral, nous obtenons le plaisir qui résulte de l'accomplissement du bien. Si nous agissons en vertu de l'impulsion et que nous n'atteignions pas le bien être que nous cherchons, il ne nous reste rien; dans l'autre cas il nous reste l'approbation de la conscience. Voilà pourquoi l'élément moral entraîne toujours q.q.s uns des autres élémens, tandisque ceux-ci n'entraînent pas toujours le plaisir moral. Il y a plus, le malheur moral corrompt bien plus les autres élements de bonheur, que l'absence des autres élémens ne corrompt le bonheur moral.

Maintenant nous arriverons à une dernière question sur le bonheur: quelle est la meilleure methode à suivre pour être le plus heureux possible? Il serait ridicule d'agiter une pareille question, quand on ne sait pas quels sont les élémens du bonheur, les sources d'où ils dérivent et leurs lois. C'est cette ignorance qui a aveuglé ceux qui ont fait des recherches sur ce problême. Comme toutes les conditions de la solution de la question sont entre nos mains, nous sommes en mesure de la résoudre.

3 systêmes
1° Egoïsme instinctif
2° Egoïsme calculé ou réfléchi.
3° Systême vertueux, raisonnable ou moral.

Trois systêmes ont été proposés comme les meilleurs pour arriver à la plus grande somme de bonheur. Le premier systême consisterait à obéir à chaque instant aux passions qui sont en nous à cet instant, à les satisfaire, en un mot à nous mettre au service des passions qui se succedent en nous. C'est un systême qui est assez suivi et qu'on peut appeler égoïsme instinctif. Le second consiste à ne pas céder à l'impulsion et aux reclamations des passions qui se succedent en nous, mais à calculer les conditions les plus propres à leur procurer en définitive la plus grande satisfaction possible; ici l'intelligence et l'expérience interviennent; de là l'égoïsme calculé ou réfléchi. Le 3e consiste dans cette seule regle: fais à chaque instant ce que ta Raison déclare être le mieux, advienne que pourra; il consiste à ne se déterminer jamais qu'en vertu de ce qu'exige la raison. C'est le systême vertueux, raisonnable ou moral.

Elimination du premier.

Quoique bien des hommes, si non dans tout l'ensemble, au moins dans la plus grande partie de la vie suivent le premier systême, pourtant ce systême repugne à l'intelligence. Il n'est personne qui n'en connaisse les inconvénients; ses vices sont trop universellement reconnus pour qu'il ait des défenseurs. Aussi le débat n'est-il plus qu'entre les deux autres systêmes.

Explication et compar. des deux autres

Nous voyons que l'un de ces systêmes conseille comme le meilleur moyen d'arriver au bonheur

les déterminations personnelles, l'autre les déterminations impersonnelles, qui résultent uniquement de ce que la raison propose comme évident relativement à notre conduite. Dans le premier cas le but est le bien de l'agent, dans le second le bien pour lui même. Si l'un de ces systèmes pouvait être suivi sans emprunter à l'autre, on dirait que le partisan de l'un a sans cesse les yeux tournés vers lui même, ~~et~~ le partisan de l'autre sans cesse détournés de lui même.

Leur différence non dans leur résultat, mais dans l'espèce de bonheur qu'ils nous procurent. Quelle est celle qui mène au même but en procurant plus de bonheur?

La différence entre ces deux systèmes n'est pas dans le résultat réel, mais tout entière dans le bonheur que l'un ou l'autre de ces systèmes produit. Que conseille la raison? le bien. Où nous pousse notre nature? au bien. Les résultats sont toujours à peu près les mêmes. Voilà pourquoi des hommes ont suivi le premier système, dont les amis et les voisins étaient tout aussi contents que s'ils eussent été vertueux. Tous les buts de nature sont bons; toute la différence est dans la manière dont nous arrivons aux mêmes fins, et des deux méthodes proposées il faut chercher quelle est celle qui mène le mieux à la fin commune, et celle qui y mène en procurant à l'agent le plus de bonheur. Il n'y a pas un élément du bien, tel que la raison le conçoit, vers lequel nous ne soyons poussés par notre nature, et réciproquement le but matériel et réel de l'égoïsme est identique à celui de la vertu; mais l'intention est différente. Et dans le premier des deux systèmes notre marche est plus obscure, plus embarrassée et nous conduit moins infailliblement au but; il procure aussi le moins de bonheur à l'individu. Le système vertueux présente les caractères opposés.

Dans le système égoïste point de plaisir moral. Importance de ce plaisir pour le bonheur (voir plus haut.)

J'ai dit que parmi les élémens du bonheur se trouve le plaisir moral. Le plaisir dépend de la détermination morale, et cette détermination étant exclue du système égoïste, celui qui y est conséquent ne peut goûter ce plaisir. Et pourtant nous avons vu quelle place considérable il tenait dans le bonheur total.

Le système vertueux d'ailleurs est celui qui peut procurer le plus en abondance les autres élémens du bonheur. En effet, il n'y a pas un plaisir, qui ne soit la conséquence du bien. Celui des deux systèmes qui produira le plus de bien procurera donc le plus de plaisir.

Comparons un homme qui n'a d'autre objet que de satisfaire le plus possible les différents besoins ou tendances de sa nature, et un autre qui songe uniquement à réaliser autant que possible dans sa conduite l'idée du bien que lui présente sa raison, et voyons lequel atteindra la plus grande somme de bien, ou la plus grande satisfaction de sa nature. La première méthode est très incertaine dans ses calculs; elle doit se tromper une fois sur deux, et cela vient d'une raison bien simple: elle n'a d'autre mesure du bien que la sensation. En effet, il n'est pour elle que ce qui satisfait sa nature, et ceci n'est reconnaissable pour elle que par le plaisir et la douleur. On ne peut dans le système égoïste écarter le plaisir et la douleur. Dès qu'on s'est élevé à l'idée du bien absolu, dès qu'on est arrivé à reconnaître que le bien pour un être c'est ce qui convient à sa nature, on passe dans l'autre système.

Mesure du bien pour l'égoïsme; sensibilité; mesure mobile, inconséquente.

Or, la sensation est une mesure essentiellement variable; de tous les faits de la nature humaine il n'en est aucun qui subisse dans le même individu, et d'un individu à l'autre, des modifications plus considérables. Dans ce moment sur un parti que j'ai à prendre je me demande ce que je dois faire, et ma règle de détermination est la plus grande

satisfaction de ma nature, est mon plus grand plaisir. Il arrive qu'étant dans une certaine disposition il y a un certain plaisir qui saisit ma sensibilité, et je me résous en conséquence. Mais ma disposition sensible vient à changer; le lendemain cette image du plaisir me séduit infiniment moins, tandisqu'un autre plaisir a grossi tout à coup à mes yeux; il me reste donc, ou à prendre une détermination contraire s'il est encore temps, ou à me résigner si mon parti est pris. Ainsi toute vie calculée d'après une pareille mesure est une vie agitée, une vie pleine d'inconséquences.

Tout autre chose est d'avoir, pour déterminer ce qu'on doit faire, la mesure variable de la sensibilité, ou d'avoir l'idée fixe du bien. Le bien, c'est l'accomplissement des toutes les destinées. Or, la destinée de l'homme est nettement indiquée par sa nature, et la loi de la Raison est: fais à chaque instant le plus grand bien possible, c'est à dire, travaille au plus grand accomplissement de ta destinée. Je prends l'idée du plus grand bien, et je me résous en conséquence. Il n'est pas à craindre qu'une révolution dans les circonstances où je me trouve vienne faire changer mon jugement de ce matin et rendre faux ce qui m'a semblé vrai; ma détermination a été ce qu'elle devait être. Je puis me tromper dans l'application du fixe, mais j'ai une consolation, celle d'avoir voulu le bien. Ainsi des deux méthodes l'une est nette, précise, immuable, l'autre trouble et incessamment variable.

Fixité et infaillibilité de la regle de la Raison.

Que j'aie à juger entre un bien présent et un bien futur, c'est comme si j'avais à juger entre deux biens présents. La différence de temps ne fait rien à la nature du bien, quand j'agis dans le système rationnel. Quand j'agis dans le système égoïste il n'y a plus de justesse dans la mesure; je ne puis juger sur le parti à prendre pour l'avenir; ce qui semble aujourd'hui à la sensibilité devoir être agréable demain lui paraîtra devoir être peu agréable. Evidemment alors il y a prépondérance de la part de la sensation qui doit suivre immédiatement car la loi de la sensation c'est qu'elle grossit d'autant plus qu'elle est plus rapprochée.

Quand il s'agit de deux biens, l'un présent, l'autre futur, la Raison ne se trompe pas, la sensibilité doit se tromper.

Il y a bien plus; qui de nous n'a pas sa passion dominante? Dans tous les caractères il y a une tendance qui a pris le dessus; chez l'un c'est le besoin de connaître; chez l'autre l'amour du pouvoir etc. Les sensations qui se rattachent à une passion dominante seront-elles bien jugées? Elles grossiront toujours le bien vers lequel nous porte cette passion et diminueront la valeur d'une action qui doit satisfaire nos autres desirs. — Dans l'autre système l'idée du bien est toujours la même, quelque passion qui domine.

L'existence d'une passion dominante doit faire faillir la règle sensible.

Par quoi dans le système sensible sommes-nous portés vers nos semblables? Par la sympathie. cette seule passion est mise en lutte avec une foule d'autres. Dans le système égoïste nous ne pourrons donc arriver à un jugement équitable, quand il s'agira de choisir entre notre bonheur et celui des autres. Déjà ces raisons témoignent de la supériorité de l'une des mesures sur l'autre. — Nous ne parlons pas du trouble que jette l'une de ces règles dans l'esprit et du calme qu'y met l'autre.

Quand il s'agit du bien de nos semblables, la sensibilité ne peut tenir la balance égale.

Dans le système sensible l'action n'a pas de fermeté. Quand nous agissons d'après la Raison, nos déterminations ont toujours de la fermeté et de la suite.

16e Leçon.

Nous avons dit que parmi les élémens du bonheur celui qui sans comparaison influe le plus sur notre félicité est le plaisir moral. Or, cet élément de bonheur ne peut être produit dans le système de l'intérêt bien-entendu.

Lequel des deux systêmes est capable de produire le plus complètement tous les autres élémens du bonheur? ce qui revient à dire: lequel est capable de produire le plus de bien? car tous les plaisirs, excepté le plaisir moral, présupposent toujours la production du bien absolu. La question ainsi réduite à ses véritables termes, examinons-la.

Si la sensation agréable suivait exactement la loi du bien, en cherchant le plus de sensations agréables possible, on chercherait le plus grand bien possible. Mais nous avons fait connaître la différence qui sépare la loi du bien de celle du plaisir. Toutefois, quand on sort du systême vertueux, le seul but que l'on puisse avoir, l'idée du bien étant écartée, est la sensation agréable. La sensation agréable est la mesure la plus infidèle du bien, et cependant c'est la seule mesure que possède le systême égoïste. Supposons que dans une circonstance donnée me renfermant dans le systême de l'intérêt bien entendu je délibère sur ce que j'ai à faire; je devrai consulter ma sensibilité. Mais la sensation actuelle, qui m'apprend que je dois faire telle chose, sera remplacée demain par une autre, de manière que ce que je juge bon aujourd'hui me paraitra mal demain. N'ayant dans ce systême qu'une mésure infidèle du bien, je manquerai plus souvent le bien. La règle de la sensation est une mauvaise règle: 1o parcequ'il n'y a pas corrélation entre elle et la raison; 2o parcequ'elle varie.

C'est une mauvaise règle pour une autre raison: la sensation actuelle doit l'emporter sur la sensation future. Il n'en est pas de même quand on consulte la Raison. Elle apprécie le bien passé et le bien futur tout comme le bien présent.

Nous avons tous un ou plusieurs passions dominantes, mais toujours au moins une. Tous les biens qui s'y rapportent flattent beaucoup plus notre sensibilité qu'un bien qui se rapporte à d'autres tendances de notre nature. Il n'en est pas de même pour la Raison. Il résulte de là que la passion dominante est une cause d'erreur, laquelle ne peut pas ajir dans l'appréciation du bien par la Raison.

Ensuite notre sensibilité est partiale, quand il faut choisir entre notre bien et celui d'un autre. Dans le plus grand nombre de cas les passions personnelles ont plus d'empire sur nous que la sympathie. Ainsi, dans presque tous les cas le bien d'autrui sera sacrifié au nôtre. Dans l'appréciation par la Raison la qualité qu'a le bien d'être nôtre ou d'être celui d'autrui ne fait rien à sa valeur intrinsèque.

En montrant que la sensation est un mauvais moyen d'appréciation, tandisque la Raison apprécie bien plus exactement, nous montrons que dans le systême égoïste nous pouvons produire moins de bien et par conséquent moins de bonheur que dans le systême vertueux.

Ce que je viens de dire est très général, et regarde ce qui précède la détermination.

Remarquons en passant que dans ce monde on n'arrive jusqu'à aucun but

sans persévérance. Or, quand une détermination prise sur un sujet donné en vertu du jugement de la Raison, il s'ensuit que le motif reste toujours le même, jusqu'à ce que la détermination soit arrivée à son dernier effet: notre action est ferme et arrive promptement au but. Supposons une détermination qui s'appuie sur l'appréciation par la sensation; elle est remplacée bientôt par une autre. De plus pendant toute la durée de l'action, en supposant que le motif ne périsse pas, vous êtes troublé par le flux et reflux de la sensation.

En outre, notre nature se compose, pour ainsi dire, de deux parties, d'une partie raisonnable et d'une partie sensible. Quand vous agissez en vertu d'une détermination puisée dans la sensibilité, comme elle ne contient pas une véritable évidence pour agir, notre Raison n'est pas satisfaite. Vous n'êtes pas appuyé dans l'action de l'évidence apportée par la Raison, et votre action est troublée, toutes les fois que vous n'agissez qu'avec une moitié de votre nature.

Toutes les fois que vous prenez une détermination, alors même que vous ne consultez que la sensibilité, vous êtes obligé de sacrifier une passion. Dans une détermination fondée sur la Raison vous faites sans doute des sacrifices, mais vous savez pourquoi vous les faites, votre détermination est légitimée à vos yeux.

Autre chose est d'avoir déterminé un but, autre chose de l'atteindre. Très souvent le bien que nous voulons atteindre échappe à nos efforts, d'autres fois il est obtenu. Examinons ce qui arrive pour les deux systèmes dans les deux cas. Le bien que nous nous proposons dans le système vertueux est la fidélité de notre liberté à la Raison, et ce bien dépend entièrement de nous. Supposez qu'en outre vous ayez atteint le but que votre Raison se proposait, alors vous avez les deux biens. Dans l'autre système vous ne pouvez avoir, tout au plus, que le deuxième bien. Supposez que vous ne réussissiez pas; dans le 1er système il vous reste le bien moral, dans le second il ne vous reste rien.

Importance des reproches de la conscience pour le bonheur.

Les reproches qui retombent sur les mérites ou démérites de notre personne sont ceux qui troublent le plus notre bonheur. Dans le système moral on est à l'abri de ces reproches, et de plus à l'abri des regrets que cause la non-réussite, le manque d'habileté.

Un des plus grands inconvénients du système de l'intérêt bien entendu, c'est que presque toujours il nous soumet à la passion dominante. Dans la vie commune chaque individu est occupé de la poursuite d'une seule chose. Ceci vous frappera si vous parcourez les différents petits mondes contenus dans le monde qu'on appelle Paris. Cela est extrêmement funeste pour la production du bien et pour le bonheur. En effet nous sommes capables de réaliser presque toutes les espèces de biens. Pour l'homme qui consulte sa Raison, chaque heure de la journée lui fait voir la possibilité de produire une foule de biens. Mais rien de fatal comme cette poursuite exclusive dont nous venons de parler; car le bonheur résulte du développement de toutes les tendances de notre nature. Il y a donc dans le système vertueux l'avantage d'une plus grande production de bien, lequel résulte du développement harmonieux de toutes nos facultés.

Voilà les avantages du système vertueux même pour la production du bonheur. Nous avons déjà exposé les autres avantages.

17e Leçon.

Nous avons achevé dans la dernière leçon l'analyse particulière de certains faits qu'il était nécessaire de connaître en détail pour procéder aux inductions tendant à résoudre la question de l'immortalité. Non seulement ces faits ont été analysés, mais leurs lois reconnues et comparées. Le bien et le mal ont été réduits à leurs élémens véritables ; nous en avons des définitions exactes.

Examinons où nous sommes arrivés et ce qui nous reste à faire. Toutes les questions qui intéressent l'humanité et peuvent être résolues par la connaissance des faits psychologiques sont depuis long-temps résolues dans la conscience du genre humain, et le sens commun en possède des solutions en tout pays et en tout temps. Cela est témoigné par le langage qui implique des distinctions fondées sur ces solutions, et par les jugemens que porte chaque homme sur des faits, qui ne pourraient être appréciés si le sens commun ne renfermait de ces solutions. Toutes les fois qu'un homme applique ces mots, bien et mal, juste et injuste, cela suppose dans sa conscience une solution de la question morale ; sinon son jugement serait absurde et sans fondement. De même toutes les fois qu'un homme juge qu'une chose est belle, cela implique que dans sa conscience il y a une solution de la question esthétique ; autrement il faudrait dire qu'il ne comprend pas les mots qu'il prononce. Ainsi l'existence dans les langues des mots, juste et injuste, beau et laid, et les jugemens sur le juste et l'injuste, sur la beauté et la laideur supposent que ces questions sont résolues au fond de la conscience humaine, mais seulement d'une manière vague. L'humanité a plutôt le sentiment que l'idée du beau et du laid, du bien et du mal ; mais elle en a le sentiment assez vif, la conscience assez nette pour déclarer avec confiance telle chose belle ou laide, juste ou injuste. Il est impossible que la conscience de chaque homme profondément intéressé à ces questions n'en dérive pas des solutions, et comme les grands faits psychologiques sont les mêmes, tous les hommes arrivent aux mêmes solutions.

L'observateur des hommes ne cherche pas dans la nature humaine les grands traits qui la constituent ; il poursuit ses diversités. Mais celui qui veut connaître l'homme ne doit chercher que les ressemblances et les rapports entre tous les hommes ; et c'est là seulement que se trouve la solution des questions communes à l'humanité.

Or, ce que nous venons de dire de la question morale et de la question esthétique est vrai aussi de la question religieuse. Nous trouvons chez tous les peuples à toutes les époques des faits ou des idées qui impliquent l'immortalité de l'âme. Il n'y a pas d'homme qui tous les jours ne sente s'élever en lui des desirs qui veulent autre chose que ce qui est possible en cette vie, qui surpassent tout ce que peut offrir la condition humaine. L'idée qu'il y aura autre chose, que cette vie ne contient pas tout ce qu'implique la nature humaine, cette idée est dans tous les individus, le desir d'une autre vie est commun à tous. A côté de ce desir se trouve une idée, l'idée de quelque chose, qui n'est pas dans cette vie, et qui, s'il était déterminé, répondrait au desir vague de l'humanité. De plus, il y a en nous une conviction que cette autre chose arrivera pour nous. Ce désir, cette idée, cette conviction sont spontanés.

Ils naissent du spectacle de tous les faits que nous sentons en nous. C'est du sein de tous les faits que s'élèvent et ce désir et cette idée et cette conviction. C'est de là que sont venues toutes les religions, c'est à dire toutes les solutions populaires formulées de la question religieuse. Toute religion se borne à formuler cette autre chose que désire l'intelligence humaine. La religion, q.q. soit sa forme, n'est qu'une formule donnée par l'intelligence à l'objet de ce désir, formule que l'intelligence finit par accepter avec confiance. Peu importe que cette formule soit inexacte; ce qu'il y a de commun, c'est à dire les faits, desquels est née la conviction, qui ont fourni la matière de ces formules, ces faits restent, et c'est d'eux que doit partir la philosophie. La seule chose que doive faire le philosophe c'est de déterminer la conviction spontanée que cette autre chose existera. Ainsi la philosophie n'est que l'éclaircissement des idées et des convictions spontanées de l'humanité. La question religieuse peut être réduite à déterminer uniquement ce qu'entend un homme quand il dit: cette vie n'est pas tout, il y a autre chose; c'est ainsi que celui qui dirait ce qui se passe dans la conscience de l'homme qui dit: cette statue est belle, aurait résolu la question esthétique.

Qu'est ce donc que l'autre chose dont l'humanité est occupée? que cache-t-elle sous cette idée, autre chose? Celui qui le saurait aurait l'énigme de la question religieuse. Tout ce que nous avons fait jusqu'ici a eu pour but de résoudre ce désir dans ses élémens, de reconnaître quel était son objet, son origine, et qui l'excitait en nous. Notre unique travail a été de nous rendre compte des motifs de cette conviction, qu'il y aura autre chose. Il est temps d'examiner quel a été le résultat de notre recherche, et de voir si cette conviction est ou non justifiée par les faits qui l'ont suscitée dans la conscience de l'humanité.

Par cela qu'une nature humaine désire autre chose que la condition humaine, par cela seul il est démontré que la nature humaine avec les facultés dont elle est pourvue est supérieure à la condition où elle est placée, ou que cette condition n'est pas suffisante pour satisfaire aux facultés de la nature humaine. Car le désir est le signe, le résultat d'une privation. Or, s'il y a en nous le désir de quelque chose que ne contient pas la ~~nature~~ condition humaine, il suit que celle-ci laisse la nature humaine dans un état de privation. Ainsi le désir d'autre chose témoigne que ce qui est ne suffit pas à la nature humaine, qu'elle est supérieure à ce qui est; ce désir seul démontre l'inégalité qui est entre la condition humaine et sa nature; ce désir seul témoigne de la certitude de ce fait antérieur à toute analyse. Nous ne désirons pas librement, ni par l'effet d'un caprice ou de l'imagination; le désir est un fait fatal, lequel exige pour naître l'état de privation. Puisque le désir existe en nous, la privation existe; et, si la privation existe, il est démontré qu'il y a inégalité entre notre nature et notre condition; et cette inégalité est toute à l'avantage de notre nature, c'est à dire que notre nature est supérieure à sa condition, car si la condition de l'homme était supérieure à sa nature, il y aurait pour celle-ci surabondance de satisfaction.

Voilà ce qu'on a droit de conclure à priori.

Mais le philosophe a besoin de décrire exactement les circonstances qui font que la nature de l'homme est supérieure à sa condition. Nous l'avons fait ; nous avons déterminé la nature de la privation ; nous l'avons mesurée, nous en avons signalé les causes. Nous avons recherché jusqu'où va dans la condition actuelle la satisfaction de nos facultés, et nous avons reconnu que la satisfaction réelle est bien inférieure à la satisfaction absolue, qu'à chaque faculté était attachée cette imperfection de satisfaction, de manière qu'il y a dans notre nature une privation générale, un désir général, un vide que rien ne peut remplir, et qui explique ce désir d'autre chose, qui n'est que la généralisation de plusieurs désirs. Dans chacun des élémens de la nature humaine nous avons aperçu le même vide. A la condition humaine nous avons vu qu'était attachée l'imperfection dans le développement de chaque faculté. Nous l'avons vu pour l'intelligence : non seulement elle n'arrive pas à son complet développement, mais il est impossible qu'elle y arrive dans cette condition. Nous n'avons fait que résoudre dans ses véritables élémens un fait que toutes les consciences humaines ont constaté dans tous les temps et dans tous les lieux. Non seulement nous avons analysé les élémens de ce désir, mais nous en avons expliqué les causes, et l'origine, en indiquant le fait qui le provoque : nous avons vu qu'il tenait à l'organisation de ce monde, parceque ce monde est une somme de natures qui aspirent toutes à un complet développement, mais qui sont perpétuellement en lutte et se bornent les unes les autres ; de sorte que toutes celles qui sont sensibles désirent quelque autre chose, celles qui sont intelligentes le conçoivent, et celles qui sont raisonnables y croient.

Le désir et l'idée d'autre chose, nous nous en sommes rendu compte, nous en avons expliqué la cause. Mais avons-nous par là même justifié la conviction qui émane de ce désir ? Le sens commun fait un raisonnement : je désire autre chose ; j'ai donc idée d'autre chose ; or, parcela que je désire autre chose, et que je le conçois, je suis convaincu que cette autre chose sera accordée à ma nature, et, comme elle ne lui est pas accordée en cette vie, je suis convaincu qu'elle le sera dans une autre, et ainsi l'homme se fait immortel. Or, il faut voir si la base de ce raisonnement est suffisante, et l'induction rigoureuse.

Le fait qui sert de base à l'induction religieuse, nous l'avons analysé et exposé. Ce fait est que la condition actuelle ne satisfait pas et ne peut satisfaire les facultés de notre nature, qu'elle ne leur permet pas d'aller à leur plein et entier développement. De ce fait résulte un désir dans le sens commun. Mais il faut voir si l'on peut trouver un ppe absolu, qui s'appliquant à ce fait puisse en tirer la nécessité d'une autre vie. C'est précisément là la question qui nous reste à résoudre dans ce cours.

Le ppe sur lequel s'appuie l'humanité pour tirer cette conclusion est celui-ci : que rien en ce monde n'a été fait en vain, et que par conséquent il ne peut y avoir en ce monde des moyens, des facultés qui n'aillent pas à leurs fins. Dans les sciences ce ppe est partout pris pour accordé ; si les sciences naturelles niaient ce ppe, elles seraient obligées de renoncer à la méthode qu'elles suivent. Supposez que, dans l'analyse des organes physiologiques, on

découvre une partie qui n'a pas encore été reconnue; avant d'avoir trouvé à quoi sert cet organe, on serait sûr qu'il joue un rôle dans les phénomènes de la vie: la preuve c'est qu'on a fait toutes les découvertes physiologiques en cherchant, l'effet étant donné, quel organe le produit, ou, l'organe étant donné, quel effet il produit. Ainsi les parties du cœur qui jouent un rôle dans la circulation du sang ont été vues d'abord, et de cette circonstance organique on a été conduit à découvrir le phénomène de la circulation du sang. Le ppe indubitable est précisément celui sur lequel s'appuie l'humanité, lorsque du fait que nos facultés n'obtiennent pas leur complet développement elle induit la nécessité d'une autre vie. Pour attaquer ce raisonnement il faut, ou nier le fait qui lui sert de base, ou l'universalité du ppe, ou la conséquence qui résulte de l'application du ppe au fait. Quant au fait, nous l'avons établi suffisamment; pour le ppe, personne n'est porté à le nier. Reste à savoir si le ppe appliqué au fait donne la conséquence que nous cherchons; tel est l'objet de la 2e partie du cours.

Nous sommes des êtres qui avons une certaine organisation, certaines facultés, une certaine destinée, qui pouvons jouir et souffrir, des êtres moraux qui pouvons comprendre tout cela, et voir ce qu'il y a là de juste ou d'injuste. Notre Raison constate qu'il y a contradiction entre notre condition et notre destinée; elle sent que la lutte établie entre notre nature et les natures qui nous environnent est fatale. Nous sommes là malgré nous, doués de facultés, de tendances, qu'il ne dépend aucunement de nous de modifier; nous ne disposons pas non plus de ce qui nous entoure. Nous sommes des êtres sensibles, et par suite resultent de la lutte de notre nature contre toutes les autres natures des sensations extrêmement pénibles et douloureuses; nous sommes continuellement blessés. Notre malheur vient de ce que nés pour une certaine fin et ne pouvant y arriver notre nature en souffre. Mais ce n'est pas notre faute si nous n'arrivons pas à notre complet développement, ce n'est pas notre faute si nous sommes malheureux; et, parceque nous ne nous sommes pas faits, nous ne nous sommes pas placés dans cette condition. Nous avons beau chercher, nous ne pouvons comprendre ce qu'il y a de juste dans un pareil arrangement, en sorte que nous pouvons dire au créateur: je suis malheureux par ma nature et ma condition, qui ne dépendent pas de moi. Si au moins je n'avais pas d'intelligence et de raison, si je n'avais pas la conception que c'est là un malheur, et un malheur involontaire, je serais malheureux sans le savoir, sans le comprendre. Mais je suis raisonnable, je sais ce que c'est que le vrai, le juste, et du haut de la raison qui m'a été donnée je puis dire que cette situation est fausse, injuste. La Raison humaine impose donc à la Raison divine qu'elle suppose soumise aux mêmes lois la nécessité morale de réparer cette injustice, si cette injustice est bien constatée.

Voilà donc encore une induction qui part d'un fait, y applique un ppe et en tire une conclusion. Cette induction est elle légitime? On peut l'attaquer de trois manières comme la précédente: on peut 1° ou nier le fait; 2° ou la généralité du ppe; 3° ou la légitimité de la conséquence resultant de l'application du ppe au fait.

Toute la discussion est autour de ces deux inductions. Nous allons parcourir toutes leurs parties, et montrer qu'elles sont rigoureuses. Mais supposons que cela soit fait, il resterait

encore un terrible problème. En supposant que cette autre vie fût certaine, il resterait toujours à savoir pourquoi la vie actuelle, telle que mes facultés ne peuvent s'y développer? Pourquoi ai-je été placé dans cette vie pour souffrir? Pourquoi Dieu a-t-il pris ce détour? Pourquoi a-t-il commencé par me mettre dans une situation qui paraît à ma raison à la fois insuffisante et injuste?

Nous commencerons précisément par cette dernière question. Nous montrerons que, abstraction faite de la possibilité d'une autre vie, il y a dans le spectacle de la condition actuelle assez de lumières pour expliquer le sens, le motif de cette condition. Le sens de ce développement imparfait et préparatoire c'est la création dans l'homme d'une personne morale et libre, d'un homme qui ressemble à Dieu. Le mérite qui naît de l'effort, lequel crée la personne, c'est là la véritable fin de cette vie; sinon, nous serions comme les fleuves, comme toutes les forces inertes qui remplissent la nature. Je tâcherai de faire comprendre quelle nécessité il y avait à ce que nous passassions par une condition telle que la condition actuelle. Je soutiendrai, en outre, que toute cette création a été faite seulement pour l'homme.

18e Leçon.

Nous avons dit que deux ppes servent de base à l'induction par laquelle on conclut la nécessité d'une autre vie: 1° que rien n'a été fait en vain, et qu'ainsi, s'il est vrai que les facultés de l'homme sont supérieures à sa condition, et par conséquent ne puissent dans la condition actuelle arriver à leur but, il fallait absolument qu'un autre champ leur fût ouvert; 2° le ppe de justice; en l'appliquant aux faits de la vie actuelle, laquelle nous présente l'homme malheureux, et malheureux parceque sa nature est supérieure à sa condition, il semble qu'on doive arriver à cette conséquence, qu'il faut une autre vie. J'ai dit que toute la question et la certitude de l'autre vie résidaient dans la légitimité de cette induction, et qu'on ne pouvait l'attaquer que de trois manières, ou en niant que le fait soit exact, ou en contestant l'autorité absolue des deux ppes, ou en soutenant que les ppes appliqués aux faits n'entraînent pas la conclusion qu'on en tire.

Nous avons dit que nous examinerions ces trois questions, mais qu'auparavant il y avait une question préalable à discuter. Pour nous, le fait de la supériorité de la nature humaine sur la condition humaine, le fait que les facultés humaines n'atteignent pas en ce monde à leur plein et entier développement, résultat de toutes les analyses que nous avons faites, doit paraître incontestable. Mais ce fait lui même a besoin d'explication: on a le droit de se demander pourquoi Dieu a voulu que nous subissions un état semblable dans l'hypothèse même d'une autre vie? La destinée absolue de l'homme, telle qu'elle est écrite dans sa nature, étant donnée d'une part, et de l'autre la destinée qu'il accomplit en ce monde, il est démontré que celle-ci reste en deçà de celle-là. Il dépend de la Providence de nous placer dans une situation où la destinée que comporte notre nature pût s'accomplir; il ne tenait qu'à elle que la lutte n'eût pas lieu. Nous avoir placé dans la situation actuelle est un fait arbitraire et non nécessaire, nous pouvons donc en demander raison.

cette question, je la crois soluble indépendamment de celle de l'autre vie; nous la traiterons auparavant. Il ne faut jamais laisser en arrière une question, quand au point où l'on en arrivé on a toutes les conditions suffisantes pour la résoudre; et c'est précisément le cas de cette question préalable. De plus sa solution nous fournira un troisième ppe absolu qui, appliqué à la vie actuelle en fera sortir la nécessité d'une autre vie.

La contradiction entre la vie actuelle et notre destinée absolue, entre notre condition et notre nature, a tellement frappé tous les hommes à toutes les époques, qu'ils ont toujours cherché à s'en rendre compte. Les uns ont pensé qu'elle ne pouvait s'expliquer que par la coexistence de deux ppes également souverains et indépendants. Ils ont admis que si le ppe bon avait été le maître, ce qui parait devoir être aurait été, et qu'il n'y aurait eu de mal pour aucune nature. Mais voyant ici-bas le mal et la douleur ils ont pensé que cela ne pouvait s'expliquer que par l'influence d'une puissance mauvaise, qui combattait l'influence de la puissance bonne. D'autres ont cherché dans une vie antérieure, où l'homme se serait rendu coupable, l'explication de cette contradiction, ne voyant pas qu'ils ne faisaient que reculer la difficulté; car si dans une vie antérieure l'homme s'est rendu coupable, c'est que cette vie était semblable à la nôtre, c'est qu'il y avait dans cette vie une organization telle que le mal y était possible. La vie antérieure étant faite comme celle-ci exigera l'explication qu'exige cette dernière. — Un 3e système a cherché aussi à expliquer la condition présente de l'homme; c'est le système de l'Optimisme, lequel admet que, l'homme n'étant qu'un fragment de la création, il ne faut pas prendre pour un mal absolu, pour un mal dans toute la création, ce qui n'est mal que pour lui. Le mal de l'homme peut être un bien pour l'ensemble, et une créature ne peut qualifier de mauvaise l'œuvre de Dieu qu'elle ne connait pas. Mais ce système ne s'arrange pas avec les idées de toute puissance et de toute intelligence; car la toute puissance et la toute intelligence restent capables à nos yeux de produire le bien sans passer par le mal, de faire naître le bien général à d'autres conditions que le mal particulier, que l'injustice. L'Optimisme nie donc la difficulté, au lieu de la résoudre. — Il y a un 4e système, le système de l'épreuve.

Abordons directement la question, et examinons d'abord les faits qu'il faut avant tout exposer et bien comprendre. Le plus important c'est celui du rôle que joue la liberté en nous, celui de la création opérée en nous le jour où la liberté y apparait. Si vous prenez à part l'une quelconque de nos facultés, l'intelligence, ou l'une des facultés comprises sous ce mot, par ex. la Mémoire, vous reconnaissez que cette faculté a deux manières d'aller, que tantôt elle va toute seule sans que nous nous en mêlions, d'autres fois sous notre direction. En effet, dans une foule de cas, alors même que nous ne voulons pas nous souvenir d'une chose, le souvenir de cette chose nous apparait; la Mémoire va son chemin et produit dans notre esprit des souvenirs de toute espèce, elle procède par association d'idées. Ainsi, notre Mémoire abandonnée à elle même n'est pas un seul instant oisive: à propos d'une idée elle appelle

un souvenir, à propos de ce souvenir un autre souvenir, et ainsi de suite; cela pourrait aller ainsi indéfiniment. Ce qui est vrai de cette faculté est exactement vrai de toutes les autres. Remarquez que toutes les fois que vous êtes fatigués de vouloir, d'employer avec effort vos facultés pour un certain but déterminé, que vous abdiquez le rôle de personnes volontaires et libres, vos facultés retournent à cet état naturel qui leur est propre. Conséquemment toutes les fois que vous prenez la direction de ces facultés, vous les arrachez à leur loi naturelle, comme lorsque vous détournez un cours d'eau. Il nous paraît alors que nos facultés sont de véritables instrumens, comme le cours d'eau dont se sert le meunier pour faire aller son moulin; mais ce sont des instrumens animés. Il y a donc deux modes de développement pour nos facultés, l'un naturel et primitif, l'autre volontaire. Ce qui en fait la différence c'est l'intervention de la liberté. La liberté ou la volonté fait intervenir notre propre personne, ce qui est véritablement l'homme. Quand nous n'intervenons pas, ce qui va c'est la chose divine, c'est un mécanisme organisé par Dieu; l'être divin existe, l'être humain n'existe pas. En effet toutes les fois que vos facultés vont ainsi, vous ne vous savez aucun gré du bien qu'elles font, vous ne vous sentez pas responsables sous un certain rapport du mal qu'elles font; si vous vous en sentez responsables, c'est qu'il dépend de vous de les empêcher de courir à tort et à travers. Il y a pour l'être humain tout entier, de même que pour chacune de ses facultés, deux états, celui où il se développe naturellement, et celui où il se dirige et devient responsable de ses actions. Le jour où l'être humain s'empare de lui même, de ses facultés, il cesse d'être une chose et devient une personne, qui est capable de mérite et de démérite.

Il arrive que quand un être, capable de s'emparer ainsi de lui même, fait quelque chose qui est bien, mais le fait non en vertu du pouvoir qu'il a sur lui même, mais en vertu de ses instincts, quand un être comme l'homme produit par le développement naturel de ses facultés quelque chose de grand, de beau, il arrive que nous ne lui en savons pas de gré, que nous ne l'en estimons pas davantage; son action ne réveille ni respect, ni estime, ni admiration. Mais quand quelque chose de bon est sorti de nous en vertu de la direction que nous avons donné à nos facultés, il semble que nous sommes plus estimables et méritants qu'auparavant; le degré de participation dans le bien produit est la mesure de l'estime de nos semblables. Il y a plus; même quand un être ne produit aucun bien, quand il échoue dans l'exécution d'un grand projet nous éprouvons pour lui de l'estime. Il y a plus encore; quand un être humain exerce sur lui un grand empire, alors même qu'il fait le mal, et fait le mal volontairement, il y a en nous une sympathie secrète, une sorte d'admiration pour la grandeur de cet empire sur la nature humaine; nous blâmons sa morale, mais nous admirons l'énergie de sa volonté. Ainsi, le brigand exécutant un grand projet excite plus notre admiration que celui qui fait beaucoup de bien en vertu seulement de sa nature. Ce fait témoigne que la raison humaine distingue prodigieusement entre ce qui se fait en nous par l'être divin, et ce qui s'y fait par l'être humain. L'être divin en nous c'est notre nature; Dieu la faite, y a mis des pouvoirs, des facultés, leur a donné des lois. Tant que cette créature

n'a pas pris la direction de ses facultés, son mérite est nul ; elle est semblable au ressort d'une montre qui se meut sans le savoir et sans le vouloir ; il résulte d'elle tout ce qu'il plaît à Dieu, la créature n'y est pour rien, et le mérite des actions de cette créature remonte à l'ouvrier. Mais s'il se révèle à cette nature qu'elle peut s'emparer de ses facultés et les forcer à ne faire que ce qu'elle aura résolu, si elle opère cette prise de possession et tire du sommeil sa faculté volontaire, et si ses autres facultés ne peuvent plus bouger sans qu'elle ne l'ait voulu ; alors l'être humain est créé, sur le fond de l'être divin s'est développé l'être humain. La créature en devenant personne devient créateur ; ce qu'elle fait lui appartient ; l'instrument seul appartient à Dieu, mais la résolution vient d'elle. Dès lors elle devient semblable à Dieu, en créant à son tour. Jamais cette création de la personne, qui nous inspire tant de respect pour les autres, tant d'estime pour nous mêmes, cette transformation en vertu de laquelle nous devenons des êtres dignes, respectables, méritants, alors même que nous faisons le mal, jamais elle n'aurait eu lieu dans un autre état que la condition actuelle.

Imaginons un état dans lequel toutes nos tendances, toutes nos facultés se seraient développées sans aucune difficulté, n'auraient subi aucune opposition, aucune résistance, où le mécanisme serait arrivé à son effet sans encombre ; ce serait justement celui que nous regrettons ; ce serait le contraire de la condition humaine, qui est la lutte constituée de toutes les forces. Dans cette situation nous serions demeurés des choses, la personne humaine n'aurait pas été créée, nous ne serions pas devenus des êtres semblables à Dieu. Jamais dans l'état que nous regrettons nous ne nous serions faits libres, nous ne nous serions jamais emparés de notre nature. Ce qui fait que nous nous en emparons, c'est que nous nous apercevons que nous devons aller, et que nous n'allons pas ; c'est de ce jour là que cette faculté sublime se révèle et s'exerce. Jamais dans cet état nous ne nous serions faits libres, créateurs ; car rien n'arrive sans raison suffisante, et ce qui fait que nous devenons libres, c'est que le développement de notre nature ici-bas l'exige, et il l'exige parceque cette nature est environnée d'obstacles et obligée d'entrer en lutte avec eux.

Le but de la vie actuelle c'est de créer la personne humaine, et, si elle n'était pas créée, nous serions des choses, nous n'aurions aucun mérite, nous ne serions pas respectables, semblables à Dieu. Mesurez la distance énorme qui nous sépare des choses, voyez avec quel dédain vous foulez aux pieds ou tournez à vos fins toutes ces forces naturelles, infiniment plus fortes que la vôtre. Le vent, si supérieur à ma force, je l'enferme, je le sacrifie à mes intérêts, je me moque de sa direction. Mais je respecte la faible puissance d'un enfant. Pour cette grande puissance je n'ai aucune estime, je ne songe pas même à en avoir. Les linéaments de la puissance, de la personne humaine commencent à se dessiner dans l'enfant, c'est ce germe, ce fétus, cet embryon de la personne, devant lequel nous nous prosternons. Payons-nous trop cher notre élévation au rang de personnes ?

Tel est le secret de la vie actuelle. Cette application est si frappante de lumière, que, quand bien même sa vérité ne nous saisirait pas tout d'abord, la conviction naîtrait quand nous verrions l'ordre et la clarté qu'elle répand autour d'elle.

La condition humaine, telle qu'elle est, renferme le mérite; retranchez en ce mérite que nous lui reprochons, vous n'aurez plus d'humanité; car sans personne point d'humanité; mais des choses parmi beaucoup d'autres, desquelles elles diffèrent, voilà tout. Il y aurait une quiétude parfaite; ce serait l'état peint par Fénelon dans le Télémaque. Dans ce développement sans obstacles la liberté ne naîtrait pas, la vie n'aurait aucune dignité, nous resterions choses, tandis que nous sommes mis au monde pour être personnes. Cet état primitif aurait encore un autre inconvénient: c'est à la situation actuelle que nous devons non seulement notre personnalité, notre dignité, mais aussi notre bonheur, et pourtant c'est au nom du désir que nous avons d'être heureux que nous réclamons contre la situation actuelle. Dans une autre situation, il n'y aurait pas de bonheur; car la sensation agréable et désagréable résultent complètement de l'obstacle; une nature dont toutes les tendances auraient toujours été satisfaites ne pourrait pas plus s'apercevoir de son bonheur que nous ne nous apercevons du bonheur d'être en bonne santé quand nous n'avons jamais été malades. C'est un axiome proclamé dans tous les temps que l'on ne jouit pas des biens que l'on possède dès sa naissance. Aurions-nous le sentiment d'un état qui ne serait qu'une sensation large, étendue, sur laquelle aucune inégalité ne se dessinerait. Ce serait là un état continu dans lequel ma sensibilité ne distinguerait absolument rien. Ne serait-il pas possible que notre situation fût une condition sans laquelle le bonheur serait pour nous impossible? Supposez qu'après cette vie d'épreuves où nous avons si bien fait connaissance avec le bonheur, nous cheminions à travers une infinité de vies de moins en moins imparfaites, où l'homme s'épurerait de plus en plus; ne voyons-nous pas la somme de jouissances que la 1re de ces vies préparerait à la 2e, la 2e à la 3e, et ainsi de suite? Cet état ne serait-il pas infiniment plus favorable à notre félicité que l'état primitif de bonheur? Nous avons donc tort de réclamer contre cette situation au nom du bonheur. C'est la gloire immortelle du Christianisme d'avoir mis le doigt sur le véritable sens de notre condition. Non seulement la solution du problème de cette vie, mais encore celle du problème de l'autre vie, sauf les détails, sont contenues dans le Christianisme.

Voilà en gros la solution de la difficulté que nous avons élevée. Voyez à quoi peut servir la solution de cette difficulté pour la solution de la question d'une autre vie; voyez cette vie consacrée tout entière à mettre au monde la personne humaine, l'homme, quelque chose de semblable à Dieu, et imaginez que le jour où cette œuvre commence à être ébauchée, au bout de 30 ou 40 ans de travail, étant retranchées les années de la jeunesse, quand la créature sort des mains du potier, la mort viendrait briser ce chef d'œuvre. Non; l'homme se sent le droit de réclamer la continuation de cette création. Une pareille destruction n'a pas le sens commun. Cela est aussi absurde qu'une absurdité quelconque. Aussi le bon sens a-t-il toujours protesté contre le scepticisme sur ce point, car c'est tout enlever à l'homme que de lui enlever l'espoir de poursuivre ailleurs son développement. ———

19e Leçon.

Nous avons fait voir dans la dernière leçon qu'en nous il y a, pour ainsi dire, deux êtres, l'un qui est une chose, l'autre qui est une personne; l'un primitif, l'autre qui est créé dans cette vie et par cette vie; l'un l'être divin, tel que Dieu l'a fait, l'autre l'être humain créé par cette vie. Les deux êtres n'en font qu'un au fond, et pourtant il y en a deux à la surface, tellement qu'ils se font la guerre. Cette guerre très sérieuse n'a pourtant aucun motif réel, car tout ce que veut l'être libre, c'est ce que veut l'être divin. Mais il faut que l'être divin renonce à son mouvement naturel, à sa manière d'aller pour se soumettre aux lois de l'être personnel. C'est donc cette défaite des penchants de l'être divin qui le fait résister et souffrir. Mais pour qui comprend le fond de ce mystère ces deux espèces de natures n'en font qu'une seule, et elles ont un seul et même but.

Primitivement il y a en nous des facultés, des penchants, qui, par cela qu'ils existent, se développent et par conséquent aspirent à certains résultats, qui sont le bien de notre nature. Tant que les choses se passent ainsi, tout ce qui se fait en nous est le résultat de l'organisation de notre nature, et conséquemment le développement opéré appartient à l'être qui a organisé cette nature, le mérite du résultat regarde l'ouvrier et non l'ouvrage. Nous ne sommes qu'un instrument plus ou moins bien fait; le jour où cet instrument, cette nature armée de facultés, qui se développent spontanément, s'empare de ces facultés, et ne leur permet d'agir que comme et pour ce qu'elle veut, tout ce qu'elles produisent devient nôtre, nous devenons à la fois créateurs de ce que nous faisons, responsables et méritants. Le jour où cette transformation s'opère en nous, où la personne vient au monde, dans ce fait l'être primitif subsiste. Ce qui est permanent en nous, ce sont notre nature, nos facultés et leurs lois, le reste survient, est accidentel, peut ne pas persister et en effet ne persiste pas. Il y a beaucoup de moments dans la vie où la personne disparaît pour un instant, où la force personnelle fatiguée de gouverner abdique son pouvoir, se repose et rend à leur développement naturel les facultés qu'elle dirige. Alors nous sommes comme nous étions au commencement; il n'y a plus en nous que l'être divin et la possibilité de l'être humain. Ce que nous faisons alors est naïf; on ne nous en rend pas responsables ou, si l'on nous en rend responsables, c'est parce qu'il dépend de nous de retenir le gouvernement de nous-mêmes. Après ces moments d'interrègne tout à coup une raison extérieure fait que l'être s'empare de nouveau de ses facultés.

Nous avons vu que la production de la personne en nous était due au fait qui constitue la condition actuelle, à ce que notre nature en se développant rencontre autour d'elle mille obstacles. Si notre nature allait sans obstacle à son but, on ne comprend pas la possibilité de la liberté. Ainsi le résultat de la condition actuelle est de transformer la chose en personne. Entre nous et Dieu il y a cela de commun que, quand nous agissons librement, nous nous servons des facultés qui sont en nous pour atteindre un but, nous sommes les auteurs de ce que nous faisons; la différence est simplement dans la puissance des moyens et la grandeur des résultats; de plus nous restons toujours soumis à Dieu. La dépendance fondamentale qui unit la créature au créateur subsiste toujours; il pe

s'il le veut, nous anéantir. Sans doute nos facultés sont infiniment inférieures aux obstacles; mais, ou notre raison nous donne de Dieu de fausses idées, ou la manière dont nous produisons nous rend semblables à Dieu. Nous avons donc le droit de dire que Dieu a fait l'homme à son image, parceque Dieu ne peut être pour nous qu'un être qui fait tout d'après un dessein prémédité. Ainsi, ou notre intelligence ne peut dire 2 et 2 font 4, ou on peut dire, sauf la différence que nous avons signalée, que nous sommes semblables à Dieu, et que nous devons avoir de Dieu l'idée que nous en donne l'intelligence la plus élevée.

Maintenant nous allons élargir la vue qui a été ouverte dans la leçon précédente, la compléter, entrer dans plus de détails, et en tirer les conséquences.

La personnalité ne s'accomplit pas tout d'un coup; elle a des degrés possibles de perfection et d'imperfection. Si l'œuvre de cette vie est la transformation en nous de la chose en personne, cette transformation peut être plus ou moins complète. Pour mesurer le degré de perfection où est arrivé un être, il faut connaître les degrés possibles de la personnalité. Admettez une force ou une cause, qui soit à la fois inintelligente, et non susceptible de s'emparer d'elle même et de se gouverner, vous avez l'idée complète de la chose. Il n'y a là aucun des caractères qui appartiennent à la personne, excepté le caractère fondamental de tout être actif, la puissance. Telles nous nous figurons les forces naturelles qu'étudie la Physique; ce sont des puissances qui n'ont d'autres propriétés que celle de faire, mais elles n'ont ni la conscience de faire ce qu'elles font, ni la liberté de faire autrement. Si vous rendiez l'une d'elles intelligente, tout à coup il arriverait que cette force aurait conscience d'elle même; et par cela même elle commencerait à vos yeux à devenir responsable à sortir grandement du rang des choses. Car si vous vous supposez un instant privés de la faculté de la liberté et réduits à la seule conscience de vous mêmes, par cela seul que vous avez conscience, vous apercevez tout ce qui arrive en vous; il est vrai que tout s'y passe fatalement, mais enfin vous pouvez vous connaître, dire moi, ce qui est le commencement et la racine de la personnalité. Et si des êtres étrangers s'opposent à votre développement, vous font du mal ou du bien, vous pouvez en avoir connaissance, éprouver le bien ou le mal, vous en réjouir ou vous en affliger, aimer ou haïr les causes de l'un ou de l'autre. Vous commencez à devenir respectable à vos yeux. Ainsi la personnalité commence là où la conscience d'elle même est donnée à la chose.

Voilà un premier degré de personnalité qui persiste toujours en nous et n'est jamais suspendu. Mais ce n'est pas toute la personnalité; la chose peut aussi acquérir la faculté de se gouverner, de retenir, de diriger ses facultés, d'en faire ce qu'il lui plaît, de les appliquer aux actions qu'elle aura voulues. Si indépendamment de la conscience une force a le pouvoir de se gouverner, elle est parvenue à un degré de personnalité bien supérieur à celui qui sort de la faculté de se connaître. Non seulement elle peut blâmer ou approuver ce qu'on fait à son égard, mais encore elle devient responsable de ses actions; aucune ne se fait sans sa participation, elle en a le mérite ou le démérite. Ce degré de personnalité au droit de se plaindre des autres natures ajoute le devoir de les respecter. Ainsi la liberté vient se superposer à la conscience et complète l'idée de la personnalité.

Une force, qui a conscience d'elle même et qui est libre, représente la personnalité complète.

Mais la liberté peut agir sous différentes lois, sous les lois de l'instinct ou sous celles de la Raison. Le plus haut degré de la personnalité est celui où la liberté agit sous la loi de la Raison, qui est la sienne. Quand elle ne gouverne nos facultés qu'au profit de la chose, au service des passions, bien que l'acte soit personnel, le mobile ne l'est pas, la personne n'est venue que pour faire triompher les mouvemens de la chose. La personne s'est émancipée de la chose en lui enlevant l'action, mais non en lui enlevant la direction de l'action; elle peut s'émanciper davantage en lui ravissant le mobile. Si la liberté avance, elle reconnait qu'il est dans sa nature d'obéir à l'idée du bien; or, dans la continuité de la fidélité à cette loi de la raison est le plus haut degré de la personnalité, la plus complète émancipation de la chose. Alors elle n'obéit que par sa propre volonté au motif rationnel. D'abord la personne se crée par la conscience, elle continue cette émancipation en s'emparant du gouvernement d'elle même, mais cette émancipation n'est pas complète, tant qu'elle fait servir ses facultés à la satisfaction de ses instincts.

La vie humaine dans tous les individus n'est que l'accomplissement plus ou moins parfait de l'émancipation de la personne. Dans l'enfant il y a à peine la conscience; il ne distingue pas encore bien ce qu'il trouve par sa conscience de ce qu'il saisit par les sens. Il faut un long exercice pour qu'il fasse cette distinction. Le degré de personnalité s'achève dans l'enfance; mais la liberté est à peine née, elle ne gouverne pas, ne délibère pas. Aussi nous nous permettons de le gouverner, nous faisons sur l'enfant avec notre liberté ce que sa liberté ne fait pas. La loi attend que l'enfant ait atteint 21 ans pour le regarder comme responsable de ses actions. Il y a une foule d'êtres chez lesquels cette domination complète de la liberté ne s'établit jamais; c'est que la liberté n'est pas exercée, c'est que la chose est restée. Toutefois chez la plupart des hommes arrive un âge où la liberté a atteint une domination complète sur les facultés; on les déclare hommes mûrs. Tout ce qui émane d'un pareil homme est pésé, tandisque notre indulgence se prolonge assez long-temps au delà des limites de l'enfance, et de celles mêmes de l'adolescence. Voilà l'homme arrivé à sa maturité; alors commence entre lui et les choses cette lutte sérieuse qui remplit cette 2e moitié de la vie. Après cette lutte il a le droit en quelque sorte de se reposer; aussi après 10 ou 20 ans passés dans l'exercice de la liberté, comme on sent que l'homme est complet en lui, on pense qu'il peut donner le reste de sa vie au repos. Il arrive dans la vieillesse un fait bien remarquable; il semble que cette lutte si pénible entre la personne et la chose ait cessé. L'absence de cette lutte répand sur le vieillard un air de faiblesse qui est souvent mal interprété. Chez les hommes restés toute leur vie sous l'empire de la chose, quand vient l'heure de la fatigue, la personne se retire. L'affaiblissement des passions dans la vieillesse tient non seulement à l'affaiblissement du corps, mais aux défaites successives de ce qu'il y a de passionné en nous. L'affaiblissement du corps entraîne l'affaiblissement de certaines passions, mais non de toutes celles qui appartiennent à l'âme. Etudiez les hommes faibles pendant toute leur vie, dans leur vieillesse les passions

de l'âme se développent aussi bien que dans la jeunesse.

Rapprochons ce résultat d'un autre déjà recueilli. Nous allons voir comme tout s'arrange dans la nature de l'homme.

Nous avons remarqué que le bien proprement dit ne dépend pas de nous, ou n'en dépend qu'imparfaitement. Car il ne dépend pas complètement de nous d'arriver à un degré plus ou moins avancé du développement de nos facultés; nous pouvons être dans une situation qui empêche ou qui permette une plus grande acquisition de connaissances, par exemple. Il ne dépend pas non plus de notre volonté d'obtenir les éléments du bonheur, qui dérivent du bien; mais il y a un élément du bonheur que nous pouvons acquérir autant que nous le voulons, c'est le bien moral et le plaisir qui s'ensuit. Rapprochez ce résultat de celui que nous venons d'obtenir, savoir que le but de cette vie est la création de la personne en nous. Tous deux prouvent que le but de la vie n'est pas la réalisation du bien, mais l'effort pour y arriver. Nous réalisons le bien moral à la condition d'obéir perpétuellement à la loi de la Raison; le bien moral consiste à ne pas céder au mobile, mais au motif; et nous sommes heureux à la condition de nous soumettre à la loi de la Raison. Or, obéir continuellement à la Raison c'est précisément s'élever au plus haut degré de la personnalité.

Ainsi ces deux résultats concourent à prouver que le but de cette vie est la création de la personne, et non l'accomplissement du bien.

En démontrant que la vie avait été organisée précisément pour la création de la personne de l'homme Dieu, j'ai démontré qu'elle avait été arrangée pour produire le bien qui résulte de cette création. L'organisation du monde serait absurde, si elle avait pour but de produire le développement complet de toutes nos tendances, de toutes nos facultés, si nous avions pour but l'acquisition de la connaissance ou du pouvoir. Il faut donc chercher le but de la vie ailleurs, et il paraît bien qu'il est dans les choses que l'homme peut atteindre. Or, la création de la personnalité, l'acquisition du bien moral, et le plaisir qui s'ensuit, tout cela est possible en cette vie. Tout cela résulte de l'effort que nous faisons pour prendre le gouvernement de nous-mêmes et pour l'exercer sous l'empire de la Raison. On peut dans cette vie obtenir un double mérite: 1° nous faire libres, personnes; 2° une fois libres n'employer le pouvoir que nous avons acquis que sous la loi de la Raison. Ces deux mérites sont tellement distincts que, quand même le 2e n'existerait pas, nous avons encore pour le premier du respect.

Le sentiment du beau résulte en nous de la vue de l'ordre; mais toutes les fois que l'individu paraît, et il ne paraît que par la lutte, lors même qu'il n'atteint pas le bien, l'ordre, le sentiment du sublime naît en nous. Le sentiment du beau y naît de la vue de l'ordre, du bien produit; le sentiment du sublime résulte de la vue de l'effort pour établir l'ordre ou le bien. Le sentiment du beau nous est inspiré par l'enfant, par les gens que la fortune favorise, le sentiment du sublime nous est inspiré par l'effort. Il y a des conditions de laideur nécessaires pour que le sentiment du sublime naisse; il faut que la chose ne se soit pas développée complètement, qu'il y ait des lacunes dans son développement.

Tous ces faits nous ont amenés à cette conséquence que le but de cette vie est la création de la personne. De là une autre conséquence: il doit y avoir une autre vie.

20e Leçon

Nous avons dans l'avant-dernière leçon posé une question, et indiqué sa solution dans la dernière ; nous sommes entrés dans quelques développements sur les points que nous n'avions pas assez développés dans la précédente. Aujourd'hui nous devons résumer et mettre en ordre les résultats donnés dans ces deux leçons.

En partant de la nature de l'homme pour déterminer sa destinée, on arrive à reconnaître quelle est cette destinée, ou en quoi consiste le bien absolu. En comparant cette destinée, absolue en tant que dérivant de sa constitution, avec ce qui lui arrive, ce qui peut lui arriver ici-bas dans l'hypothèse la plus favorable, on trouve que sa destinée absolue n'est pas accomplie et ne peut l'être. Alors s'élève une question, indépendante de l'opinion qu'on peut avoir sur la possibilité ou l'impossibilité d'une continuation d'existence : d'où vient que l'homme, ayant par sa nature une certaine destinée, a été placé dans une condition qui rend impossible l'accomplissement de cette destinée ? Si cette vie est tout, la raison cherche l'explication de cette contradiction ; si la vie actuelle doit être suivie d'une autre, la raison inquiète demande encore, pourquoi nous avons été placés d'abord dans cette vie, au sein de laquelle nous désirons, nous comprenons notre destinée, quoique nous soyons condamnés à ne pas l'accomplir ?

Nous avons proposé une solution de ce problème. Pour arriver à cette solution nous avons cherché quel était le résultat net de la vie actuelle non seulement pour quelques uns, mais pour tous ; car si, comme nous n'en doutons pas, il y a une raison suffisante à tout, la vie doit aussi avoir sa fin et sa raison suffisantes. Or, on doit trouver dans ce que la vie produit pour tous la révélation du motif pour lequel Dieu a ainsi organisé cette vie. Nous avons remarqué comme un fait que le résultat net de la vie actuelle pour tous, pour le plus vicieux comme pour le plus vertueux, pour le faible comme pour le fort, était la transformation d'un être qui n'était qu'une chose en un être qui est une personne ; non que chez tous la création de la personne soit également complète, les degrés de la personnalité sont infinis ; et pourtant celui qui sort de cette vie avec la personnalité la moins [forte] a cessé d'être une chose, est beaucoup plus qu'une chose.

Il restait à voir si la création de la personne était le véritable but que le créateur s'était proposé en organisant la vie comme elle est. Nous avons donc examiné cette question : la transformation de la chose en personne est-elle le but du Créateur, comme elle est le résultat, ou l'un des résultats de la vie actuelle ? Notre examen a abouti à la conviction que la création de la personne est réellement le but qu'avait en vue le créateur en organisant cette vie.

Nous avons procédé dans cette recherche de la manière suivante : d'abord il est bien constant que la création de la personne résulte de la condition même de cette vie. Nous avons fait l'hypothèse d'une vie organisée comme nous le voudrions, où nos tendances, nos facultés arriveraient sans obstacles à leur développement complet, où toutes seraient parvenues à leur fin absolue avec une parfaite harmonie, un parfait accord. Dans cette hypothèse nous avons reconnu que ce que nous sommes ne serait jamais devenu une personne. Car ce qui constitue une personne c'est la liberté ; une chose reste chose, tant qu'elle ne prend aucune part

à son développement. Or, si nos facultés n'eussent rencontré aucun obstacle à leur développement, jamais nous n'aurions eu besoin de nous emparer de leur gouvernement, de devenir libres, nous serions restés choses, et le mérite de notre développement n'eût point appartenu à nous, mais à Dieu, qui nous a donné nos instruments, nos facultés. Or, quel mérite, quel avantage y a-t-il à devenir une personne? Est-il beau de devenir une personne? Nous avons répondu que l'assentiment universel, qui n'est qu'une traduction d'un ppe absolu de la raison, plaçait la plus haute dignité dans la personnalité. Si nous comparons l'homme devenu personne à l'animal, si nous cherchons ce qui distingue le premier du second, ce qui lui assure sur ce dernier une supériorité incontestable, nous trouvons que c'est la supériorité de personnalité. Nous obtenons le même résultat en comparant l'animal aux forces chimiques. Celles-ci sont des choses; elles sont la montre qui marque bien l'heure sans en avoir le mérite. Entre la dignité d'une chose et celle d'une personne il n'y a pas de comparaison; l'idée même de dignité est inhérente à celle de personnalité, aussi bien que celle de moralité. Qu'un être soit élevé au rang de personne, c'est un progrès; c'est plus, c'est un changement complet. Le résultat de cette vie est donc véritablement beau, il était digne d'être obtenu. Or, ce résultat nous le devons à la lutte; l'imagination la plus féconde, la raison la plus puissante ne pourrait arranger une vie où la personne soit créée sans la lutte; le plus grand bienfait de Dieu c'est donc d'avoir organisé les choses comme elles sont.

D'un autre côté, dans quel intérêt nous plaignons-nous de la vie actuelle? Ce qui nous la fait haïr, c'est la douleur; c'est au nom de notre bonheur que nous réclamons contre cette vie. Nous nous consolerions de ~~la~~ lutter, si cette lutte n'était pas pénible, de ne pas arriver à notre fin, si nous ne souffrions pas. Mais nous avons montré que dans une vie autrement organisée nous ne sentirions pas notre bonheur; le bonheur aurait été comme l'air que nous respirons, sans plaisir. Pour qu'il y eût une vie où nous fussions heureux, il fallait une vie condamnée au malheur. L'état actuel est donc dans l'intérêt de notre dignité et de notre bonheur; il est un bienfait sous ces deux rapports. Le résultat net de la vie actuelle est donc supérieur au résultat d'une vie où notre destinée se serait accomplie sans obstacle, et puisque cette vie était nécessaire pour la production de ce résultat, il est démontré que c'est là le but de cette vie.

A l'appui de cette comparaison entre la vie que nous regrettons et le résultat de cette vie ~~se place~~ vient une considération, c'est que la conséquence à laquelle nous sommes arrivés rend compte de tout dans cette vie. Elle justifie la contradiction entre notre vie actuelle et notre destinée absolue, ou l'existence du mal. Elle explique pourquoi les éléments du bonheur, qui résultent du bien absolu ne sont pas en notre pouvoir, tandis que le bien et le plaisir moral est tout entier à notre disposition.

Ainsi, nous affirmons que la création de la personne est la véritable fin de la vie actuelle pour trois raisons: 1° parce que c'est le résultat net de la vie actuelle pour tous les hommes; 2° parce qu'en examinant ce que nous serions devenus dans la vie que nous regrettons, nous trouvons qu'il fallait la vie actuelle pour qu'il y eût création de la personne; 3° parce que ce résultat, regardé comme la fin de la vie actuelle, rend complètement raison de tous les faits et détails de cette vie.

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
BIBLIOTHÈQUE

Nous sommes entourés d'êtres qui, au lieu de devenir en cette vie des personnes, restent, quoiqu'en se développant par la lutte, des choses. D'où cela vient-il, et pourquoi cela est-il? Il n'y a pas ici bas une seule force qui se développe complètement, pas une seule qui ne lutte et que cette lutte ne borne; toutes sont dans la même condition que la nôtre. Mais ces forces ne s'élèvent pas à la personnalité, restent des choses et par conséquent on ne peut voir en elles que des instruments, à l'aide desquels Dieu accomplit des fins qui lui conviennent. Comment Dieu s'y est-il pris pour qu'elles ne s'élevassent pas à la dignité de personnes? il leur a refusé une ou plusieurs facultés nécessaires pour qu'elles parvinssent jusqu'à cette hauteur. Ainsi, à commencer par les forces purement mécaniques, nous trouvons qu'il leur manque non pas la condition nécessaire pour devenir personnes, la lutte, mais les facultés, la conscience, la liberté, la raison. D'où vient que l'animal, qui possède quelques facultés, ne s'élève pourtant pas à la dignité de personne? c'est qu'une 3ème faculté lui manque, la raison, sans laquelle il n'y a pas d'équilibre possible entre la passion et la liberté. Dans les animaux la raison manque, la faculté de comprendre l'ordre, d'apprécier le bien, le mal, l'utile, le nuisible; la liberté n'a pas d'appui. Ce qui nous soutient contre la passion, c'est la vue de ce qui est raisonnable. Dieu, en refusant à certaines forces certaines facultés n'a pas voulu qu'elles devinssent personnes. Si nous étions entourés de toutes parts de forces semblables à la nôtre, que pourrions-nous faire? notre raison nous défendrait de nous servir de pareilles forces comme de choses. Mais, puisque tout et qui nous environne n'est pas raisonnable, il en résulte que nous avons un droit plein et entier sur la nature, qu'elle a été faite pour nous. Le monde a été fait pour l'homme, qui change les forces naturelles en instruments; lui seul est fait à l'image de Dieu, tout le reste est simple ressort. Si le monde n'est pas fait pour nous, pour qui est-il fait? Pour la nature? Mais elle ne se comprend pas. Dieu ne l'a pas fait pour lui, car il n'en est pas plus grand et pas plus heureux; il n'en a nul besoin. La distance est telle entre la nature et l'homme sous le rapport moral, que la raison ne trouve rien de révoltant à voir l'homme régner sur la nature, à le regarder comme roi de toutes les forces. La différence morale est celle de 0 à un nombre positif; la différence matérielle n'est pas infinie, elle est de 1 à un autre nombre.

Il y a un accord merveilleux en nous entre notre destinée absolue et notre liberté, entre la fatalité que la raison divine a dû mettre dans ses œuvres et la liberté qu'elle a dû laisser à l'homme pour qu'il devînt une personne. Quoi! Dieu aurait permis qu'une créature devînt libre pour troubler l'ordre établi par lui! N'y a-t-il pas là une contradiction? Et d'un autre côté, si tout est arrangé d'avance, comment l'homme peut-il être libre? C'est ainsi qu'on est parti ou de la liberté comme fait pour nier la fatalité, ou de la fatalité en pr[illegible] pour nier la liberté. Ces deux conclusions sont également fausses. La fatalité est absolue, et pourtant l'homme est libre. Il est libre, mais toute sa liberté ne lui permet pas de sortir du cercle fatal tracé par l'organisation de sa nature; il ne dépend pas de lui de sortir de sa destinée, telle qu'elle est écrite dans sa nature; les seuls biens pour lesquels l'homme puisse se mouvoir sont ceux qui résultent de sa nature; notre intelligence ne peut s'aviser d'un bien qui ne soit pas la satisfaction d'une tendance de notre nature; de sorte que, sa liberté étant posée, comme

ses biens résultent de sa nature, et que l'homme agit en vertu de l'idée du bien qui est dans sa raison, l'homme reste perpétuellement dans ces limites naturelles. Le développement de toute l'humanité est donc réglé d'avance, puisque son but lui est irrévocablement marqué. Et comme les facultés de l'homme lui sont données et sont soumises à des lois, comme la manière dont il poursuit le but est déterminé par Dieu, il s'ensuit que Dieu a fixé d'avance et notre but et les degrés par lesquels nous devons passer pour arriver à ce but. Ainsi l'homme ne fait pas exception à la loi universelle. Et cependant l'homme est libre dans ce cercle; il est libre dans chaque détermination particulière, par cela qu'il obéit librement aux lois de la raison. La liberté ne consiste pas à se jeter par une fenêtre pour montrer qu'on est libre, mais à suivre ce qui est raisonnable avec la conscience de pouvoir commettre une folie, si l'envie en prenait. Relativement à l'homme il y a donc fatalité dans l'ensemble, liberté dans les détails.

Nous avons vu que dans cette fin véritable de la vie actuelle il y avait plusieurs degrés, et entre autres deux à noter, parcequ'ils marquent les deux degrés de mérite de cette vie.

Le jour où nous n'agissons plus d'après l'impulsion de l'instinct, où nous raisonnons avant de suivre cette impulsion, nous sommes des personnes. Voilà la liberté, l'homme créé dans la chose. Cette liberté ainsi établie, elle a une loi légitime, l'idée du bien, l'idée de ce qui est raisonnable. Elle peut ou agir dans l'intérêt de l'impulsion instinctive de sa nature, et ses actes sont égoïstes, ou prendre la détermination de réaliser en nous et au dehors l'idée éternelle et absolue du bien. Dans le premier cas la personne est complète, mais elle est moins élevée que quand elle accepte sa loi propre; dans le second cas non seulement la personne reste personne, mais elle devient morale. Or, une personne morale est bien plus personne qu'une personne non-morale; car il n'y a pas grande différence entre l'état de la chose qui consiste à être emporté par la passion, et l'état où nous obéissons à l'instinct après délibération; mais dans le second cas, la liberté allant à débarrasser l'homme de sa nature, à l'y enlever, notre action vient bien plus de la personne, puisque celle-ci se dégage tellement de la chose que non seulement elle agit librement, mais encore obéit à un motif, qui n'appartient ni à nous, ni à aucun autre être. La loi que doit suivre la personne ne peut être empruntée à la chose, à laquelle elle enlève le gouvernement, mais à un être supérieur à la chose. Nous devons donc nous soustraire à l'impulsion de la passion et nous régler seulement d'après la raison. Pour arriver au plus haut degré de personnalité il ne suffit pas que nous n'obéissions point immédiatement aux instincts, il faut que nous y obéissions le moins possible. Non seulement cette conduite est la plus morale, la plus noble, la plus digne, mais encore la plus favorable à notre bonheur.

Voilà les deux degrés remarquables de la personnalité. On mérite dans les deux situations, mais dans la seconde le mérite est double. Il n'y a pas moyen d'être moral sans être déjà personne, mais on peut être personne sans être moral. On a déjà mérité quand on n'est que personne; c'est pourquoi nous admirons le brigand courageux: il est homme, il prend des résolutions, des déterminations qu'il exécute parcequ'il les a voulues. Mais quand l'homme manque, tout manque; car alors plus de personne, et le mérite des actions appartient à Dieu.

Il y a un système de gouvernement qui croit que le plus grand service à rendre aux hommes est de les empêcher de faire leur mal. Ce système défait ce que Dieu a fait. Quelle est la destinée de l'homme en cette vie? dit-on, c'est de réaliser son bien. Mais si nous laissons chacun aller à sa guise, chacun fera des folies. Mais, encore une fois, c'est défaire ce que Dieu a fait, c'est empêcher de naître ce que Dieu a voulu voir se créer en cette vie, la personne. C'est méconnaître le dessein de Dieu sur l'homme que de vouloir ravir à celui-ci le pouvoir de se déterminer, de faire son bien ou son mal, s'il le veut.

Il y a bien plus de vérité dans cet autre système, qui laisse chaque individu suivre sa volonté, et se contente de réprimer les actes injustes. Ce système ne s'occupe pas du bien produit, il respecte la liberté dans son mauvais usage, pourvu que cette liberté n'empiète pas sur la liberté des autres.

De ces deux principes politiques il y en a un qui interprète mieux que l'autre la fin de cette vie. Mais celui-là même est exclusif: le but de cette vie n'est pas seulement la création de la personne, mais la création de la personne morale.

Parlons encore d'un autre système aussi vieux que le monde. Il prétend que si l'humanité n'arrive pas à son développement complet en cette vie, cela tient à la mauvaise organisation de la société, et qu'en la réorganisant sur un autre pied, on remettrait en harmonie toutes les natures maintenant en opposition, et on leur procurerait le bien complet. Pour cela on a imaginé qu'il y avait de certains accords entre les passions, et que, si on pouvait réunir dans une même classe tous les hommes qui auraient les mêmes passions, on arriverait à la satisfaction de toutes. Mais d'abord il faudrait déterminer des accords, des gammes des passions.

Ce système a été déjà produit au moins 5 à 6 fois depuis qu'on fait de la philosophie. Il n'y a qu'un inconvénient, c'est qu'en admettant, ce qu'il ne faut pas admettre parce que cela n'est pas, qu'il y a une combinaison possible des caractères, telle que les caractères, au lieu de se contrarier, se favoriseraient mutuellement, il resterait toujours en face de cette société toute la condition actuelle, toute la nature extérieure, tout ce qu'il y a de fatal ici-bas. Cela n'aurait abouti qu'à établir l'harmonie entre les passions humaines, mais non entre l'humanité et les lois de la nature. On mourrait tout comme aujourd'hui, on perdrait ses parents, ses amis, on serait exposé encore aux maladies, à la grêle etc... Ainsi le rêve du bonheur complet, ou de l'accomplissement complet de notre destinée en cette vie est un véritable rêve.

21e Leçon.

L'être divin subsiste en nous alors même que la personnalité se développe, et, toutes les fois que la personnalité défaille, il reste seul. La vie primitive survit à toutes les défaillances de la personnalité, et c'est dans ces moments de défaillance qu'il est possible de la connaître. Elle a ses lois, et, pour les saisir, il faut choisir l'instant où la personnalité défaille. L'être divin subsiste de deux manières: 1° en ce que la liberté ne change pas les lois de nos facultés; l'œuvre de la liberté se borne à les diriger et à les concentrer; 2° il n'arrive jamais que le pouvoir de la liberté s'étende sur toutes les facultés de notre être; quand la liberté survient, elle ne peut s'emparer de la direction de toutes, de sorte que dans le moment où nous avons l'air de nous gouverner le mieux, quelques-unes de nos facultés nous échappent.

Il y a cela de particulier dans la découverte des lois de l'esprit humain, que chaque fait, chaque loi découverte en nous explique une multitude de faits. Il n'en est pas de même dans la découverte des lois naturelles. En effet, nous n'apercevons hors de nous que des effets et non des forces. Pour remonter des effets aux lois des forces, nous sommes obligés d'observer une foule de faits, une foule de circonstances, de les comparer pour garder celles qui sont constantes et éliminer celles qui sont passagères. Nous arrivons par là à une loi qui résume les faits observés, et en expliquer d'autres. Nous arrivons à des lois assez générales, nous les comparons à d'autres; nous nous élevons ainsi aux lois les plus générales de la nature. Il faut donc une foule de faits particuliers avant d'arriver à ces formules. Supposez que vous puissiez assister à l'opération de l'une de ces causes, il vous suffirait d'avoir observé dans un cas l'opération pour en constater les circonstances essentielles, et la multitude des effets qui en dérivent; mais comme nous ne pouvons saisir que les effets, il nous faut remonter de particularités en particularités jusqu'aux faits généraux. Précisément en nous nous observons l'opération d'une cause, car nous avons conscience de la force moi, et nous pouvons la voir agir. C'est pourquoi une seule observation peut nous montrer comment l'esprit agit dans un de ses actes, et par ex. nous révéler la loi de la mémoire. De là l'extrême fécondité de toutes les observations psychologiques. Une loi quelconque de l'esprit humain observée porte la lumière dans une foule de faits. Or, nous avons constaté que primitivement notre nature agit sans prendre part à son action, en vertu seulement de son organisation, comme une véritable machine, comme une montre; ce qui se fait en nous ne nous appartient pas. Si notre vie se passait ainsi, nous ne serions responsables d'aucune action. Tout à coup il arrive que nous nous emparons de nos facultés, à la chose succède une personne. Voilà deux faits, en voici un troisième: l'être humain créé sur le fond de l'être divin ne le détruit pas; les deux êtres coexistent; l'un des deux est immortel, l'autre libre et accidentel. Voilà des faits fondamentaux, qui contiennent l'explication d'une foule de faits particuliers. Toute découverte qui concerne une cause éclaire tous les effets qui dérivent d'elle.

Une des conséquences de cette observation est ce mélange de liberté et de fatalité que nous sentons continuellement en nous mêmes, en sorte qu'il émane de nous des actes dont ni nous ni les autres ne nous reconnaissent responsables, tandis qu'il y en a d'autres dont

nous ne pouvons pas ne pas accepter la responsabilité. L'explication de ce fait singulier qui semblerait indiquer deux êtres se trouve dans la coexistence de la chose et de la personne en nous. Quand la personne est fatiguée, la chose reprend son empire, la fatalité son droit. On peut nous reprocher alors d'avoir lâché les rênes, car nous étions maîtres de les retenir; mais on conçoit que, quand on sent que cela vient de la fatigue d'un long exercice de ma liberté, on ne me rende que peu responsable. De plus, ce pouvoir ne s'étend jamais à tout; pendant que j'agis librement, il se produit en moi des actions qu'on ne me reproche pas. Comme nous ne gouvernons nos facultés qu'en résistant à leur aversion pour la direction, toutes les fois que naît une passion puissante, les facultés animées par elle prennent un pouvoir bien plus grand, et souvent tel que notre liberté est vaincue; nous paraissons excusables des actions que nous commettons alors, nous nous en déclarons innocents. Toutes les fois que la liberté est suspendue en nous, par l'ivresse, la folie, etc., tout ce qui émane de nous, nous n'en sommes pas responsables, car c'est la chose qui agit en nous.

A chaque instant nous sentons en nous vivre et régner cette puissance que nous avons sur nous-mêmes, et cependant il y a des déterminations que nous ne prenons jamais qu'à la condition d'être déclarés insensés. C'est que bien que nous soyons libres de faire ce qui nous plaît, nous ne pouvons pas agir contre l'évidence de notre Raison, contre l'idée absolue du bien, idée qu'elle puise dans notre nature. De sorte qu'il y a pour nous des choses bonnes, mauvaises et indifférentes, savoir bonnes celles qui sont favorables ou conformes à l'organisation de notre nature, mauvaises celles qui lui sont contraires, indifférentes celles qui ne lui sont ni favorables, ni contraires. Ce n'est pas nous qui faisons l'idée de notre bien; l'idée de notre bien ne dépend pas de notre liberté, elle est fatalement déterminée. Or, comme nous ne faisons jamais que ce qui se rapporte à notre bien, et que notre bien est déterminé fatalement, on peut dire que dans l'acte le plus libre il y a toujours quelque chose de fatal, impuissance de faire quelque chose de contraire à l'idée de notre bien. Cette partie fatale détermine le cercle au delà duquel nous ne pouvons agir sans folie. On sent qu'on peut se jeter par la fenêtre, mais on ne le fait pas, quand on n'est pas fou. Nous sommes pleinement libres en ce que nous agissons conformément à la Raison, mais nous sentons que nous pourrions, si nous voulions, être fous.

Comme les instruments dont se sert notre personne appartiennent à notre nature primitive, et que nous n'avons pas fait cette nature, il suit que nous sommes toujours dans la dépendance de la nature des choses. Notre pouvoir ne va qu'à user d'une chose que nous n'avons pas faite; nous nous sentons par notre racine dépendants de celui qui nous a créés. Notre personne si fière est profondément humble, quand elle songe à son origine. Mais, quoique nous sentions notre dépendance, il y a toujours dans l'exercice de notre liberté le sentiment de notre force, de notre grandeur, de notre puissance, qui justifie l'orgueil le plus exagéré. De là ce contraste, que chacun de nous sent en soi, de la grandeur et de l'humilité.

Un grand phénomène nous frappe dans la sphère de l'intelligence. Parmi les idées qui sont en elle il y en a dont nous connaissons le mode d'acquisition; nous pouvons rendre compte de la manière, du temps, du lieu, où nous avons obtenu ces idées; nous savons que c'est nous qui les avons été chercher, et qui les avons apportées en nous, comme l'abeille le miel dans sa ruche.

Mais, quand nous analysons profondément les conditions mêmes dans lesquelles ces idées ne pourraient être acquises, nous trouvons parmi ces conditions des vérités qui ne ressemblent en rien à ces vérités acquises ; au lieu de ne s'étendre qu'à des généralités très restreintes, elles ont une portée absolue, elles valent pour tous les temps et pour tous les lieux. Et nous nous apercevons que si nous n'eussions pas été armés de ces vérités nous n'aurions pas pu acquérir les premières. Nous reconnaissons donc avec effroi que ces idées sont en nous et ne viennent pas de nous, que le jour où nous regardons au dehors pour la première fois, ces idées dirigent nos jugements, gouvernent notre intelligence. Mais si ces idées, ou ces lois ne viennent pas de nous, n'ont point été acquises par nous, d'où viennent elles ? Elles viennent d'où viennent nos facultés, d'où vient notre être. Elles sont en nous, à notre insu, comme les règles sans lesquelles une nature raisonnable ne peut agir. Ainsi, de même que dans toutes les parties de notre être on remarque l'œuvre de Dieu et l'œuvre de notre liberté, de même on reconnait aussi cette distinction dans l'intelligence. Ce qui vient de Dieu est universel, nécessaire comme lui. De là vient l'opposition signalée entre nos connaissances.

Un autre fait intellectuel extrêmement remarquable est l'opposition de deux espèces de manières de connaître. Cette opposition, qu'est elle ? quand notre liberté ne gouverne pas notre intelligence, elle n'en vit pas moins, elle n'en connait pas moins. Si elle ne va pas chercher les choses, celles-ci viennent la chercher. L'intelligence saisit le spectacle complet de la nature, mais d'une manière vague et confuse ; ce spectacle produit en nous certaines convictions vagues, mais étendues, qui font que, quand on vient nous dire une absurdité sur une chose que pourtant nous croyons n'avoir pas vue, nos connaissances latentes se révoltent. Ces convictions forment le sens commun. On distingue aisément les connaissances ainsi obtenues des connaissances acquises volontairement, librement. Cela s'explique par le fait que nous avons remarqué, la coexistence en nous de l'être divin et de l'être humain. Les acquisitions successives que fait le sens commun grâce à la science, ne sont acceptées par lui que parcequ'il a de quoi les juger et voir si elles sont conformes au sentiment vague, mais étendu, universel, qu'il a des choses.

Il y a beaucoup d'autres faits que nous pourrions ajouter aux précédents et expliquer comme eux, par ex. la doctrine de la chute de l'homme et la doctrine de l'épreuve. L'une s'explique par la préoccupation de l'être divin en nous, l'autre par la préoccupation de la personne. C'est ce qui fait que les nations les plus livrées à la mollesse adoptent la première, tandisque les peuples du Nord et de l'Occident, c.a.d. les peuples actifs, vigoureux, forts admettent la religion de l'Epreuve. Toutes deux coexistent dans le Christianisme, parceque le Christianisme né dans l'Orient a été perfectionné, organisé en Occident par un grec, par S. Paul. Aussi l'idée de l'épreuve a fini par prévaloir.

Dans la sphère esthétique nous pourrions trouver aussi des faits qui s'expliqueraient par ce fait fondamental. Le sentiment du beau nous est inspiré par la vue d'une nature qui se développe harmonieusement, mais sans liberté, le sublime par la vue d'une nature qui paraît lutter, faire effort, donner des preuves de liberté, d'énergie, de vertu.

Ainsi, dans toutes les sphères possibles où l'homme produit des effets, il y a des traces de ces 2 êtres.

Il s'agit maintenant de partir des résultats de ces deux dernières leçons, comme bases, pour savoir si cette vie est tout. En s'appuyant sur ce qu'est l'homme nous verrons quelles inductions on en peut tirer pour la question religieuse. Laissons-là la base, examinons les ppes, et leur application.—

22e Leçon.

On me demande de rendre compte d'abord du fait suivant : il y a entre l'homme et la femme beaucoup de différence sous le rapport de la personnalité. L'auteur de la lettre pense que la femme n'est pas dans une condition aussi favorable pour accomplir la transformation de la chose en personne. Il trouve que la spontanéité est bien plus prédominante chez elle que la personnalité. Il cherche si cela ne viendrait pas de la condition dans laquelle la société a retenu la femme, de son éducation, des habitudes consacrées. Il croit que la condition sociale a pu contribuer à augmenter une différence naturelle dérivant de la constitution même de la femme. Il reconnait donc et je reconnais avec lui une différence primitive. Or, l'auteur demande si cette inégalité reconnue peut se concilier avec la doctrine qui donne pour but à cette vie la transformation de la chose en personne.

Il y a différence sous le rapport personnel non seulement entre l'homme et la femme, mais encore entre l'homme et l'homme ; et l'inégalité est plus grande entre tel et tel homme qu'entre un sexe et l'autre. Cela ne fait rien. L'homme qui au terme de la vie est arrivé au plus haut degré de personnalité, n'est cependant pas arrivé à une personnalité parfaite ; la vie n'achève chez aucun l'œuvre de la vie. Mais chez tous la personne est constituée. Le but de la vie consiste à créer non pas une personnalité parfaite, mais la personnalité plus ou moins forte, peu importe le degré. Il faut remarquer une chose relativement à la femme : il ne faut pas conclure de ce que la femme obéit habituellement à l'homme que la femme n'ait pas de volonté. Obéir ce n'est pas manquer de volonté, c'est se résoudre à suivre les déterminations d'un autre ; la volonté dans l'obéissance consent, donc elle est. La femme en obéissant gouverne beaucoup ; chez elle il y a résolution intérieure, qui sans se manifester comme chez l'homme n'en est pas moins persistante ; elle n'apparait pas, parceque la femme n'en fait pas étalage ; mais cette résolution tacite est très tenace, et révèle dans la femme une personnalité qui pour n'être pas apparente n'en est pas moins forte, pas moins persévérante que celle des hommes. De même chez les hommes il y a deux espèces de volontés ou de caractères, des caractères diplomatiques et rusés, et des caractères audacieux. Mais la personnalité est, non pas dans le faire, mais dans le vouloir. Chez la femme la personnalité pour ne pas se manifester de la même manière que chez l'homme, peut n'en pas moins être vigoureuse ; et cependant j'admets chez elle une plus grande mobilité de tempérament, qui s'oppose plus à l'établissement de la personnalité. L'homme étant à l'avant-garde de l'humanité dans la guerre livrée à la nature a bien plus d'occasions d'exercer cette personnalité forte, évidente, que la femme. Pour se rendre compte des raisons qui ont porté, déterminé la sagesse divine à partager ainsi l'humanité en deux natures, également humaines, mais sous une forme différente, il faudrait voir tout ce qui serait dans ce monde, si cette division n'existait pas. Le rôle que jouent dans la destinée de l'homme les affections sympathiques est évidemment très important. Or, elles trouvent dans la différence des sexes l'occasion de leur développement. C'est peut être

ce qu'il y a de plus divin, de plus profond dans la nature humaine. Quoiqu'il en soit de cette question, les différents degrés de difficulté dans les différentes créatures humaines pour l'œuvre de transformer la chose en personne ne font rien. Il est évident que toutes se font personnes ; peu importe le degré, parceque ce qui ne s'achève pas en cette vie s'achève dans une autre.

Autre objection, qui soulève une question déjà traitée. Evidemment, si l'immortalité ne devait consister que dans la persistance de la force qui est nous, abstraction faite de la personnalité, peu nous importerait notre immortalité. Nous tenons à ce que notre personnalité subsiste ; car autrement nous serions une force sans mémoire, sans conscience, ce serait la chose qui subsisterait, et non pas le moi, nous. Or, s'il était démontré que le moi ou la personnalité dépende du corps, nous n'aurions aucune raison d'espérer que notre personnalité, notre moi persistât. L'auteur de la lettre cite des faits qui semblent démontrer l'influence de l'état du corps sur la force de la volonté.

Je ne nie pas que l'état du corps puisse influer ou paraître influer sur la vigueur de la volonté, mais qu'il s'ensuive que la volonté soit un phénomène qui dépende du corps, je ne puis l'accorder. S'il était prouvé que la force simple qui est nous peut bien habiter le corps sans pourtant en être une résultante, il suivrait que ses facultés ne dépendraient pas du corps ; tout ce qu'il pourrait arriver dans le mariage de ces deux êtres, c'est qu'une grande dépendance existerait entre eux ; c'est ce qui fait effectivement que les facultés ont besoin pour agir des organes corporels, qui, tout en leur servant d'instruments, peuvent gêner et borner leur développement. Reste à savoir quelles sont ces dépendances, ces influences mutuelles. Elles sont trouvées, mais nous ne pouvons les énumérer. Il est prouvé, par ex., que les affections morales de l'âme rendent le corps bien ou mal portant, et réciproquement. Mais les faits très nombreux qui prouvent cette influence peuvent s'expliquer dans l'une ou l'autre hypothèse ; ils ne parlent pas plus en faveur de l'une que de l'autre ; donc on ne peut pas en conclure que l'âme vienne du corps. Quand nous sommes malades, nous avons l'air d'avoir moins de vigueur de volonté. Voici pourquoi. On veut toujours quelque chose, le plus souvent une action. Quelque soit cette action, intellectuelle ou physique, encore faut-il que quelque organe corporel soit mis en mouvement. Si cet organe se porte bien, il agira avec moins de fatigue pour l'âme. Mais, quoique je veuille penser, par ex., je puis être détourné de le vouloir par le découragement, par la fatigue qui doit résulter de la traduction de la volition en acte. De là vient que le malade a plus de peine à se déterminer. La force de volonté reste la même, mais elle est découragée à s'exercer ; car il faut que l'acte s'ensuive ou ne s'ensuive pas ; dans le 1er cas il y a fatigue, dans le second la détermination est inutile. Ce qui fait que la personnalité, ou l'exercice de la volonté, est une chose fatigante ce n'est pas la peine qu'il y a à vouloir, mais la peine qu'il y a à agir, à exécuter ; et il y a peine à agir, parcequ'on ne peut agir sans lutte. Il y a déjà de la peine et de la fatigue à remuer l'instrument, outre la fatigue qu'il y a à remuer les choses auxquelles nous appliquons l'instrument.

Ce qui est organe dans un sens est obstacle dans un autre.

Maintenant reprenons la question où elle a été laissée. Nous avons dit qu'il y avait deux degrés dans la personnalité humaine, qu'au premier degré la personnalité consistait à ne pas céder, à soustraire la force à ses instincts, à ses tendances naturelles; à faire qu'elle agisse toujours d'après son propre consentement, ce qui suppose délibération, jugement et conscience. Il y a du mérite aux yeux de tous les hommes à s'élever à ce degré de personnalité. L'homme qui ferait un mauvais usage de ses facultés, mais un usage libre nous semble supérieur à celui qui est entraîné par ses instincts. Toutefois, quand l'homme est arrivé là sa raison lui montre un but supérieur à atteindre, savoir de se servir de ses facultés pour faire ce que sa raison lui déclare être un bien. On peut rester au premier degré de personnalité; mais quand on s'élève au second, on se respecte non seulement parce qu'on est homme, mais encore parce qu'on est homme moral vertueux et raisonnable. La moralité consiste à vouloir rester toujours fidèle à la raison. Pour examiner ce que vaut un homme, il faut voir d'abord jusqu'à quel point il est maître de lui; mais de deux hommes le plus vertueux est celui qui tient le plus constamment sa liberté au service de sa raison. Le but total ne peut jamais être atteint; ce qui est possible c'est de le vouloir toujours, et c'est en quoi consiste la moralité. Un homme peut réaliser moins de bien qu'un autre, quoiqu'il ait tout aussi bonne volonté.

Il faut voir maintenant pourquoi, ces trois choses étant, il nous semble que cette vie ne peut être la dernière. Les trois ppes, dont nous allons partir pour conclure la nécessité de la vie future, sont: 1° que rien n'a été fait en vain; ce qui cependant a lieu pour nos facultés qui n'atteignent pas en cette vie leur plein développement; 2° qu'il est injuste de faire supporter à une créature un mal qu'elle n'a pas mérité; et pourtant nos facultés étant fatalement limitées, cette disposition des choses nous rend malheureux; 3° que nous méritons dans cette vie en nous faisant hommes, en réalisant volontairement le bien, en faisant prévaloir la personne sur la chose, et en retenant en vertu de cette liberté nos facultés au service de la raison ou sous l'influence de l'idée du bien.

Il faut examiner la valeur de ces principes. Il est une circonstance qui fait que ces ppes sont tous trois excellents, appliqués à l'homme, mais qu'ils ne le seraient pas tous, appliqués à d'autres êtres. — En appliquant le premier principe à la force physique, ou végétative, on trouverait qu'elle doit être immortelle. Pourquoi donc ce principe n'a-t-il pas porté l'humanité à admettre l'immortalité des forces inférieures à elle, tandis qu'il lui a démontré la sienne? — En voici la raison. Tant qu'une force n'est pas devenue une personne, elle n'est que la force divine appliquée à un but spécial; ce qu'elle fait ne peut lui être attribué; ce qu'elle fait, elle le fait en vertu de sa constitution, ce n'est que l'œuvre de Dieu. Si Dieu juge à propos de limiter son action dans la force végétative, d'opposer entre elles ces manifestations de sa propre force, cela vient de la volonté divine; ce qu'elle perd dans l'un de ses embranchements, qui est limité, elle le gagne dans l'autre qui limite le premier. La limitation établie pour la force physique ne constitue donc pour elle aucun droit.

Il est une force intermédiaire, la force animale, placée sur la frontière qui sépare la force humaine des forces fatales de la nature matérielle. Les animaux ne sont pas libres, parcequ'ils manquent de raison; l'animal n'est libre à aucun degré. Il souffre de la limitation de sa force; mais c'est un pur phénomène qui ne lui donne aucun droit. C'est Dieu encore qui souffre dans l'animal, c.a.d l'animal n'est pas une personne. Il faut qu'on comprenne que l'on souffre et que l'on souffre injustement pour qu'il y ait injustice.

Il n'en est pas de même pour l'homme. Il lui a été donné de comprendre sa destinée, de l'aimer parcequ'il est sensible, de travailler pour elle parcequ'il est libre. Comment est-il possible de comprendre qu'un pareil être qui peut connaître sa destinée, qui souffre de son non-accomplissement, qui conçoit que cette souffrance ne vient pas de lui, qui peut agir par sa propre volonté pour la réalisation de sa destinée, n'arrivât pourtant jamais à la réaliser? On sent combien la position de l'homme est différente de celle de la force fatale. Comme il est personne, c'est lui qui agit, lui qui souffre en lui même; il a le droit de réclamer contre les bornes mises à son action, et contre la souffrance qui en résulte.

Figurez-vous une Eglise, où il y a plusieurs enfants et un prêtre. Celui-ci débute par cette question: pourquoi Dieu vous a-t-il créés et mis au monde? Le catéchisme répond d'une manière admirable: pour l'aimer, le servir, le connaître, et par ce moyen acquérir la vie immortelle. A la place de Dieu mettez le bien, et vous aurez la réponse même que nous faisons à la même question. Cette substitution d'ailleurs est légitime: Dieu n'est pas seulement ce qui nous a mis au monde, il est notre fin, notre bien. Les religions personnifient le bien en Dieu, parcequ'il en est la substance. Le catéchisme pourrait donc dire: Dieu nous a mis au monde pour connaître, aimer et accomplir, autant que possible, le bien.

23e Leçon.

On ne doit pas se figurer que la vérité de l'existence d'une autre vie soit une de ces vérités évidentes, pareilles aux vérités mathématiques. Si on était trop exigeant dans cette matière, on ne reconnaîtrait pas même l'évidence morale, telle qu'elle nous est donnée par certains faits. Si on s'armait de l'évidence mathématique pour proscrire toutes les évidences inférieures, on tomberait dans un excès. La rigueur des vérités mathématiques a une origine parfaitement connue, tout comme l'incertitude relative des sciences de faits. En mathématiques les (...) desquels on part sont déclarés incontestables; on leur applique le raisonnement, et on en tire des conséquences, qui sont la science même. Les conséquences ou vérités mathématiques sont incontestables: 1° parceque on ne conteste pas les principes; 2° parceque les idées qui se trouvent exprimées dans les principes sont d'une telle nature que la Logique peut s'y appliquer avec une rigueur infaillible. Voilà pourquoi ceux qui vivent dans les Mathématiques, n'entendent plus rien aux matières de fait; car aucun sujet n'est susceptible de cette rigueur, qui est admirable et prodigieuse en mathématiques.

Ici nous sommes dans le sein d'une science de faits, et ici nous ne devons pas exiger le même genre de vérité, de certitude, que dans les sciences mathématiques. Nous devons examiner avec impartialité si en appliquant aux faits psychologiques la méthode ordinaire des sciences de faits nous ne trouverons pas qu'une autre vie est ce qu'il y a de plus raisonnable.

Il arrive que nous soumettons à certaines vérités, conçues par notre esprit, non seulement notre intelligence, mais toute intelligence, parcequ'elles nous paraissent des vérités absolues. Si ce que nous considérons comme vrai il nous arrivait de ne pas le regarder comme absolument vrai, ce ne serait plus de la vérité pour nous. Si, lorsque notre raison nous persuade que tout effet suppose une cause, que les lois de la nature sont stables, nous pensions que cela est vrai seulement pour nous, qu'il peut en être autrement pour d'autres, nous ne ferions aucun cas de la vérité que nous possédons, et nous ne la regarderions pas comme vérité. La vérité n'est telle pour nous qu'en vertu de la conviction intime que ce qui est vrai pour nous est vrai pour tous. Ainsi, quand une vérité nous apparaît, nous l'imposons à Dieu lui même, et, si elle entraîne obligation pour l'être raisonnable, nous imposons cette obligation à Dieu. Tout de même que, quand nous jugeons que tel arbre est plus grand que tel autre, nous croyons que cela paraît être à toute intelligence, de même quand nous jugeons que telle chose est bonne, juste ou cruelle, nous estimons que cela est vrai pour tous les êtres raisonnables. Nous faisons cette observation parceque, pour que l'induction d'une autre vie soit légitime, il faut que nous soyons convaincus non seulement que telle chose est injuste, mais encore qu'elle doit paraître telle à Dieu. N'est-il pas vrai que vous ne feriez aucun cas des vérités de fait, ou des vérités générales, qui sont pour vous, si vous saviez que ces vérités sont seulement pour vous? Or, il y a des vérités qui déclarent telle chose juste ou injuste, et vous imposez ces jugements à toute intelligence; car ce que vous faites ici, c'est ce que vous faites quand, jugeant qu'une table est quarrée, vous jugez aussi qu'elle est quarrée pour toute intelligence. Il y a identité entre tous ces cas.

Ce que nous jugeons vrai nous semble devoir être vrai aux yeux de tout être raisonnable. Cela est si incontestable que dans beaucoup de cas vous distinguez des choses qui ne sont vraies

que relativement à vous. Ainsi, ce que vous jugez bien pour vous, vous ne le jugez pas bien pour toutes les natures. Quand nous disons : telle chose est bonne, nous savons que cela est bon seulement pour nous, et que cette vérité n'est que relative. Mais les ppes de justice aux yeux de notre raison ne tombent pas dans ce domaine du relatif, elles ont le caractère d'universalité, caractère tel que ce qui nous semble juste, nous déclarons qu'il paraît de même à toute intelligence, à toute nature raisonnable. Et ce caractère est indispensable, car en vain démontrerait-on qu'il est injuste que notre vie se termine à la mort, si l'on ne démontrait que cela est injuste non seulement à nos yeux, mais encore injuste en soi, injuste devant Dieu. Il est vrai que nous ne pouvons avoir d'autre preuve, que ce qui est juste pour nous est juste et obligatoire pour Dieu, que notre propre conviction ; mais cette conviction est tout ce que nous pouvons désirer ; nous ne pouvons jamais avoir d'autre garant.

Supposez que vous ayez le pouvoir de créer un être, de mettre en lui une certaine organisation, qui détermine des tendances, des facultés. De là résultera pour cette nature un bien, une fin. Supposez que vous lui donniez la raison, à l'aide de laquelle elle reconnaisse son bien. Supposez de plus que vous vous arrangiez de manière qu'elle soit dans l'impossibilité absolue d'arriver à cette fin, dont vous lui donnez l'intelligence ; ne jugerez-vous pas que cela est injuste non seulement à vos yeux, mais encore aux yeux de toute intelligence raisonnable ? — Supposez que vous ayez fait cette nature sensible, que vous l'ayez rendue passionnée pour sa fin ; comme, grâce à l'organisation établie par vous, elle ne pourra atteindre cette fin, elle sentira le malheur de sa situation ; n'y aura-t-il pas alors redoublement de malice et d'injustice ? Du moment que vous la rendez sensible, vous la rendez malheureuse sans qu'il y ait de sa faute. Vous ne pouvez donc pas ne pas croire que cela est injuste ; et vous êtes persuadé que ce jugement doit être porté par tout être raisonnable. — Supposez que vous lui ayez donné la conception qu'il est de son devoir d'arriver à cette fin, la conviction que c'est son obligation la plus sacrée ; supposez qu'elle sacrifie tous ses intérêts à ce devoir, qu'ainsi elle parvienne à reculer un peu cette barrière qui l'arrêtait, qu'elle se soit rendue méritante : si vous anéantissiez alors cette nature, ne sentez-vous pas que vous auriez commis la plus grande injustice, le crime le plus atroce que l'esprit humain puisse concevoir.

Nous n'accusons pas Dieu, car nous l'avons justifié en montrant le but sublime de cette vie, mais à condition qu'il y en aurait une autre. Si une autre vie ne vient pas à la suite de celle-ci, Dieu est souverainement injuste, ou il n'est pas raisonnable.

C'est le raisonnement que font tous les esprits sans s'en rendre compte. Nous en sommes encore au sentiment sur cette vérité. C'est une vérité de fait, et comme telle elle n'est que provisoire aussi bien que toutes les autres vérités de fait. Et si elle est provisoire, c'est à cause de la complexité des prémisses, des faits psychologiques, sur lesquels elle repose. Il y a donc espérance qu'en portant l'analyse sur la condition et la destinée de la nature humaine, on arrivera à une certitude de plus en plus grande.

En attendant, les faits de la vie humaine, que nous avons analysés, et les ppes de justice que nous avons posés sont évidents. — Si Dieu ne nous a pas donné immédiatement toute l'évidence sur une autre vie, c'est sans doute dans l'intérêt de l'humanité.

24e Leçon.

Jusqu'ici nous n'avons exposé que sous la forme populaire l'argument qui nous conduit à une autre vie. Il faut maintenant le proposer sous ses formes rationnelles.

Trois principes concourent à démontrer la nécessité d'une autre vie. L'un est purement métaphysique, les deux autres sont moraux. Le principe métaphysique est celui qui, sous une forme ou une autre, est le fondement de toute induction. C'est le principe en vertu duquel nous soumettons aux idées de notre raison ce que nous voyons dans ce monde. Nous ne voyons de la réalité qu'une faible partie, nous n'en saisissons que les extrémités; de sorte que nous ne comprendrions rien à quoi que ce soit, si nous n'ajoutions pas à ce que l'observation nous donne. Les lois primitives de la raison se réduisent à ce simple fait, que nous avons des idées parfaites et complètes, tandis que la nature ne nous présente que des choses incomplètes. En appliquant à la nature ces idées complètes, nous complétons la nature. Nous voyons des effets, et nous affirmons que ces effets ont une cause, qu'il y a une raison suffisante, une circonstance déterminante, qui a présidé à leur production, et, comme nous croyons qu'il n'y a rien sans fin, nous pensons qu'il y a une intelligence qui les a produits pour une certaine fin; en un mot nous suppléons à ce que l'observation ne nous fournit pas, nous comprenons l'invisible à propos du visible. Ces principes, ces idées complètes, qui sont dans notre esprit, et à l'aide desquels nous découvrons ce que la nature nous cache, se réduisent à ce principe unique, l'incomplet suppose le complet, la partie le tout, principe qui se présente tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Ainsi, quand nous voyons des attributs nous concluons un sujet sans le voir, le principe l'incomplet suppose le complet nous apparaît sous la forme du principe des substances; d'autres fois il nous apparaît sous la forme du principe de causalité, ou sous celui des causes finales: rien n'a été créé en vain. Nous saisissons une partie de l'espace et du temps, et notre raison au moyen des idées à priori qu'elle renferme conclut de suite à l'espace et au temps infinis. Sans ce principe multiforme, nous en resterions toujours aux faits observés, et, comme ces faits par eux seuls sont incomplets, n'ont pas de sens, nous ne comprendrions rien à la nature, elle serait inintelligible.

Dans la question de l'autre vie c'est le même principe qui apparaît sous une certaine forme. La vie paraît une chose qui ne se suffit pas à elle même, un grand phénomène qui ne forme pas un tout pour la raison; et notre raison le complète. On ne procède pas autrement dans cette induction que dans toutes les sciences de faits.

La naissance a pour résultat immédiat l'isolement et l'apparition individuelle en ce monde d'une certaine force douée de certaines facultés. Quand l'homme ou une chose, comme une plante, vient au monde, c'est le même phénomène: une force nouvelle se détache du sein de la force totale et fait son apparition en ce monde. Cette force arrive armée d'un plus ou moins grand nombre de facultés; mais enfin l'introduction en ce monde d'une force isolée voilà le produit net du phénomène de la naissance. Cette force peut rester une chose ou devenir une personne. Si elle reste une chose, elle devient à la mort ce qu'elle était avant sa naissance; seulement elle s'est développée, elle a produit des effets. Que si elle devient personne

elle ne se contente pas d'être une émanation pure et simple de la force suprême, elle devient autonome, une puissance semblable à cet être suprême, d'où elle dérive; elle agit comme elle le veut.

Dans tout être humain la vie a le résultat de créer la personnalité. Dans l'homme le fruit se détache et vit à part. Le détachement de l'être individuel du tronc commun, et la création de la personne, deux expressions du même fait : voilà le résultat de cette vie ; mais cependant dans cette vie ni la personne parfaite n'est créée, ni la destinée n'est accomplie. Toute créature humaine à l'heure de sa mort sent qu'elle n'est pas une personne achevée ; elle comprend de plus que sa destinée est loin d'être remplie. Cette création de la personne n'est qu'un moyen. Si la personne une fois créée aperçoit sa destinée et sent qu'elle n'est pas terminée en cette vie ; il suit qu'une autre vie est nécessaire aux yeux de la raison.

Une vie organisée pour créer la personnalité ne pouvait en même temps permettre à la personne une fois créée d'arriver à sa fin. Il était donc impossible que les deux buts fussent réunis dans une seule vie. Mais s'ensuit-il que cette vie soit tout ? Il s'ensuit, au contraire ; que cette vie n'est pas tout. Il reste au moment de la mort à cette personne deux choses à faire, devenir plus personne, et accomplir sa destinée.

Mais est-il vrai que cette vie ne contienne pas l'accomplissement de cette destinée ? Cela est évident pour moi ; c'est pour moi un fait. On ne peut d'ailleurs discuter sur le principe qui conclut de ce fait à la nécessité d'une autre vie.

Il y a des choses qui se complètent dans l'espace, d'autres dans le temps. Les qualités se complètent dans l'espace, je conçois une substance. Un phénomène se complète dans le temps....

Ce principe métaphysique n'est pas le seul qui fonde l'induction d'une autre vie. A son appui arrivent d'autres principes qui ne sont encore que des faces de ce même principe. La personne humaine conçoit qu'elle a une fin et voit qu'elle ne l'accomplit pas en ce monde ; elle comprend pourquoi. Elle n'en veut pas au créateur, seulement elle est convaincue qu'il y aura une autre vie.

Des circonstances accessoires mettent en mouvement des principes accessoires qui viennent fortifier la vérité de l'induction. Connaître son bien et ne pouvoir l'atteindre, cela nous fait souffrir. Nous acceptons cela comme une condition de la création de la personnalité, mais à condition qu'il y aura une autre vie ; la justice l'exige.

Nous comprenons que c'est notre devoir de régner avec empire sur nous-mêmes, que nous devons nous servir de cet empire pour diriger toutes nos facultés vers la réalisation de l'idée du bien. De ce que nous nous domptons nous-mêmes pour agir d'après la raison, il suit que nous avons tourmenté nos instincts, et que cette lutte nous coûte beaucoup de mal. Or, toutes les fois que nous souffrons pour l'accomplissement d'un devoir, nous sentons que nous méritons. De plus le travail de la personnalité n'est pas accompli. Si la mort arrive et détruit tout en nous, cela est injuste et absurde.

25ème Leçon.

Nous sommes arrivés, sinon à la solution complète de la question religieuse, du moins à la solution de quelques unes des questions particulières renfermées dans cette question complexe. Nous avons dit au commencement que la question religieuse avait un double but : 1° d'examiner si la vie actuelle avait été précédée d'une ou de plusieurs vies antérieures ; 2° de rechercher si cette vie actuelle serait suivie d'une ou de plusieurs vies postérieures. Dans chacune de ces questions il y en a deux. En effet, je suppose qu'on arrive à cette conviction qu'il y aura une autre vie, il restera à déterminer quelle destinée l'homme accomplira dans cette vie. La première question en renferme également deux.

De ces deux questions particulières contenues dans la seconde question principale nous n'en avons soumis qu'une seule à notre examen. Tout ce qui a produit ce cours, c'est la croyance qu'une autre vie existe. Quant à savoir sa nature, si elle sera une ou multiple, comment les choses s'y passeront, nous ne nous en sommes pas occupés. Tout le passé de l'homme et une partie de son avenir nous restent à examiner. Ainsi, vous voyez tout ce qui reste à faire pour le cours de l'année prochaine. Néanmoins le cours de cette année n'a pas été complètement improductif ; plusieurs points y ont été éclaircis ; rappelons quels sont ces points.

L'année dernière nous avions déduit de la nature de l'homme sa destinée absolue. La comparant avec sa destinée réelle qu'il accomplit ici bas, nous avions trouvé un immense intervalle. Nous avions cherché et trouvé la cause de ce fait ; nous l'avions reconnue dans la constitution du monde, qui crée des obstacles insurmontables au développement complet de nos facultés. Nous avions constaté et le fait de l'imperfection de l'accomplissement de notre destinée et la cause de ce fait. Nous nous étions demandé quelle était la différence des modes de développement de nos facultés en présence et en l'absence de l'obstacle. Or, nous avions reconnu que l'obstacle occasionnait la naissance de certaines facultés. Cela nous avait conduits à reconnaître en nous non seulement une lutte de nous avec les autres forces mais encore une lutte de nous mêmes avec nous mêmes, entre le penchant qui nous porte au développement spontané et celui qui nous attire au développement volontaire et libre, lutte que nous avions regardée comme l'une des sources principales de la misère humaine.

Mais cette année en abordant la question religieuse, nous avons senti le besoin d'entrer plus avant dans les détails de la condition actuelle de l'homme, d'agiter les questions du bonheur et du malheur, celles de leurs causes, de leurs lois, et de leurs dépendances. Cela fait la position de l'homme en ce monde nous a été parfaitement connue. Mais il restait à connaître le pourquoi, la raison suffisante de cette singulière condition. En effet, si par hasard il y avait une hypothèse qui pût l'expliquer sans la supposition d'une autre vie, cette dernière question tomberait d'elle même ; il n'y aurait pas lieu à chercher s'il y a une vie future. De là une raison pour tenter une explication de la vie actuelle. Cette explication d'ailleurs serait encore indispensable, alors même qu'il serait démontré qu'il y aura une autre vie.

Nous avons vu que la nécessité d'expliquer la vie actuelle avait été universellement

sentie et que toutes les religions en avaient donné une explication; cela prouva: 1° que cette question faisait partie de la question d'une autre vie; 2° que l'homme sentait l'imperfection de l'accomplissement de sa destinée; car, ce qui fait qu'on cherche une explication à cette vie, c'est que nous voyons une contradiction entre elle et les idées d'ordre déposées dans toute intelligence humaine.

Nous avons parcouru les différents pourquoi de cette vie. Nous avons fait voir l'insuffisance de la doctrine du double principe du bien et du mal, de la doctrine de la chute, de celle de l'optimisme. Nous avons découvert dans la doctrine de l'épreuve des faits inaperçus, celui par exemple de la personnalité, et nous avons trouvé là le résultat et par conséquent le véritable but de la vie actuelle, la création de la personne dans l'homme, ou de l'homme en nous. Nous nous sommes demandé, pourquoi ce but? Et nous nous le sommes parfaitement expliqué en confrontant l'état actuel avec une condition où l'homme se développerait complètement. Nous avons vu, en effet, que dans ce dernier cas l'homme atteindrait sa destinée: 1° sans mérite, ni dignité; il n'y serait pour rien; 2° sans aucun bonheur; il serait resté à l'état de chose. La vie actuelle étant seule capable de développer la personnalité et de produire le bonheur a été expliquée et justifiée. Mais, ce résultat obtenu, il restait à savoir si cette vie satisfaisait la raison, si celle-ci consentait à ce que ce fut là toute la vie de l'homme, ou si elle exigeait une suite. Alors nous avons abordé la question de l'autre vie.

Nous avons cherché dans les dernières leçons comment nous avons le droit de franchir cet abîme. Notre raison a des idées d'ordre, et la réalité ne nous présente que des fragments de l'ordre total. Nos idées nous découvrent l'imperfection de cette réalité, et nous révèlent l'invisible qui l'achève et la complète. Or, la question est de savoir si nos idées d'ordre consentent à voir tout dans la vie actuelle. La véritable condition et la véritable destinée de l'homme une fois connues, toute raison peut décider s'il lui semble probable ou nécessaire qu'il y ait une suite à la vie actuelle.

Il s'agit de savoir si une vie qui a pour résultat la création de la personne humaine peut être son but à elle même. Quoi! cette personne une fois créée l'aurait été pour rien, pour n'avoir plus de destinée! Si une chose se fait en ce monde, ce n'est pas la destinée de l'homme, mais l'homme lui même. L'homme crée, et il ne se crée jamais complètement ici bas, il reste encore sa destinée à accomplir. Arrivé à la vieillesse, tout homme déclare qu'il a rêvé le bien sans pouvoir l'atteindre, qu'il a découvert ses buts, mais qu'il ne les a pas atteints. Et c'est au moment où une personne commence à se sentir, à comprendre de quoi il est question, que la mort viendrait la faire rentrer au néant! Ce que nous sentons par dessus tout c'est que nous n'avons fait qu'entrevoir les idées du beau, du vrai et du bien, et que nous étions faits pour les atteindre.

La chose qui me révolterait le plus au monde, si la mort était un anéantissement, ce serait que Dieu eût mis en nous l'horreur de l'anéantissement et l'idée de la possibilité d'une autre vie; je me demanderais, à quoi eût servi de mettre cela en nous? Citez un être de la création chez qui cette idée existe, et dites-moi, dans l'hypothèse de la

mortalité de l'âme, comment vous appliquer ce fait mis en présence de ce principe, que rien n'a été fait en vain, que toute chose a sa fin. Tous les faits qui sont dans l'homme doivent être appliqués. Eh bien! je demande comment dans l'hypothèse de l'anéantissement on applique cette horreur de l'anéantissement, cette idée que nous survivrons à la mort? chez les animaux leur intelligence ne dépasse pas leur destinée présente, chez nous elle la traverse et va chercher quelque chose au delà de la vie actuelle. Dans l'hypothèse contraire à la nôtre ce fait est inapplicable, tandisqu'il s'applique facilement dans notre système. Tout consiste à confronter les idées d'ordre qui sont en nous avec la destinée actuelle.

Ce qui empêche qu'on trouve toute naturelle l'idée d'une autre vie, c'est ce qui empêche qu'on ne comprenne facilement tous les faits psychologiques et les inductions de ces faits, c'est l'habitude de vivre hors de nous et de prendre le dehors pour expliquer l'intérieur. Celui qui s'occupe seulement du dehors ne voit dans l'homme qu'un certain individu du règne animal. En remontant l'échelle des êtres organisés on voit que l'homme est supérieur au singe, par ex., mais que du reste il n'est séparé des autres êtres que par des nuances. Quand on se place dans ce point de vue on est loin d'accorder à l'homme une autre destinée qu'au reste des animaux. Ce point de vue est vrai sous le point de vue de l'organisme matériel. Pour l'observation du Naturaliste il n'y a que le physique, il y a une échelle non discontinuée dans les organisations, et l'homme n'a d'autre privilège que d'être au haut de cette échelle. Mais ce point de vue est absurde sous un autre rapport, sous le rapport métaphysique. Au lieu de comparer les organisations, si nous comparons les âmes des organisations, nous verrons qu'il y a aussi une échelle, mais que, quand on arrive à l'homme, il y a un abîme entre lui et l'animal qui s'approche le plus de lui. L'homme se perfectionne, est raisonnable et libre; la société humaine tout entière dépend de la raison et de la liberté; rien de tout cela n'a lieu chez aucun animal. Et que l'on compare la société humaine à la société des abeilles, par exemple, quelles différences! à la vue de ces différences est-il possible d'en rester au point de vue des naturalistes? L'animal naît chose, il meurt chose; l'homme naît chose, il meurt personne. Voici un être dont la vie n'est pas improductive; reste à savoir si, comme l'animal meurt, de même l'homme doit mourir. Ni la mort du singe, ni celle de l'homme ne prouvent l'anéantissement de la force qui les constitue. Si la force du singe subsiste comme celle de l'homme, chacune d'elles reste ce qu'elle était avant la mort: la force du singe reste chose, elle continue d'être fatale; la force de l'homme reste personne.

Le passage de l'être au non être est aussi inconcevable que le passage du non être à l'être. Cette difficulté de comprendre, comment quelque chose est fait de rien, qui a fait créer tant d'hypothèses, subsiste pour l'anéantissement.

Aux yeux de la raison, a priori, tout ce qui peut arriver de plus malheureux à la force humaine, c'est de perdre sa personnalité; mais il n'y a pas de raison

pour que cette personnalité soit détruite. ——

Fin. 30 g^{bre} 1832.

Nous avons entrepris il y a deux ans une recherche qui n'est point encore achevée et qui ne le sera qu'à la fin du cours que nous commençons aujourd'hui; elle a pour objet la détermination de la destinée de l'homme. Nous avons vu que la destinée de l'homme était partagée par les deux événements de la naissance et de la mort en trois points distincts, la destinée de l'homme avant, pendant et après cette vie; et comme de ces trois vies il n'y en a qu'une de certaine à priori, s'il résultait de l'examen de la vie actuelle et de la destinée en cette vie que l'homme n'a pas existé avant la naissance et qu'il ne survivra pas à la mort, il est évident que ces trois recherches se résoudraient en une seule. Mais à priori la recherche générale de la destinée de l'homme se partage comme je viens de vous le dire.

Nous avons entrepris cette recherche, nous l'avons conduite à un certain point, et elle n'est pas achevée. Il s'agit donc dans cette leçon de faire le résumé rapide des choses qui nous ont occupés pendant les deux dernières années. Il faut voir quel chemin nous avons parcouru, comment nous l'avons parcouru, ce qui en résulte, et ce qui reste à résoudre.

La vie actuelle étant la seule certaine, pour qui se pose la question de la destinée de l'homme, il est évident que nous devions commencer la recherche de la destinée générale par la recherche de la destinée de l'homme en cette vie. Par là nous avons débuté; nous nous sommes attachés à poser la question d'une manière claire et précise, à déterminer la manière de la résoudre, si elle pouvait être résolue. Nous avons soumis trois formes de la question de la destinée, ou de la question morale; la forme antique, quel est le souverain bien? la forme moderne, quels sont les devoirs que l'homme doit remplir? et la mienne, quelle est la destinée de l'homme? J'ai montré que sous ces trois formes se retrouvait le même problème, savoir quels sont les devoirs de l'homme? Mais en vain chercherait on ce qu'il doit faire, si on ne connait pas son bien; et en vain chercherait on son bien si on n'a pas déterminé quelle est sa fin. Voilà pourquoi j'ai préféré cette dernière forme comme étant plus directe et plus profonde.

La question posée, nous avons cherché le moyen que le bon sens indique pour trouver ce que le problème demande. Nous avons fait sentir le rapport qu'il y a entre la nature d'un être et sa fin ou sa destinée. Nous avons montré que le bien varie d'un être à un autre, et que comme son bien ou sa fin est toujours conséquente à sa nature, sa nature étant donnée on peut en induire sa fin. Donc il est évident que c'est de l'analyse de la nature humaine que doit découler sa destinée et la révélation d'une vie future. Cela pose la psychologie comme point de départ, et comme dans des cours précédents nous avions scruté notre nature, si non dans tous ses détails, au moins dans ses éléments essentiels, nous nous étions préparés à résoudre le problème de notre destinée. Nous avons donc emprunté à la psychologie les grandes tendances de la nature humaine

En effet, une nature vivante ne peut durer un instant sans aspirer à sa fin ; la fin où la nature de tout être doit se manifester par des tendances qui se montrent bien avant que la raison se développe, si cet être doit être raisonnable un jour. C'était donc et c'est toujours dans les tendances primitives d'un être qu'il faut chercher quand on veut apprécier sa destinée. Or, dans l'homme il est facile de réduire toutes les passions, toutes les tendances qui s'y trouvent à trois, tendances au pouvoir, à l'union et à la connaissance, tendances que nous avons appelées, ambition, sympathie, curiosité. Je me flatte que l'analyse la plus détaillée des phénomènes de l'âme humaine ne donnera jamais aucun phénomène qui ne puisse se résoudre dans l'une de ces tendances. De là la découverte de la destinée à laquelle notre nature aspire, savoir le développement complet de sa puissance, de sa sympathie, de son intelligence. Voilà quelle est sa fin, et voilà quel est son bien. Nous n'indiquons pas tous les développements dans lesquels nous sommes entrés sur ce point ; la vie de l'humanité, d'une nation, d'un individu et sont trois grands témoins qui déposent de la vérité de notre assertion. De là en apparence la solution de la question qui nous agite.

Mais quand nous sommes venus à comparer cette destinée absolue de l'homme, telle qu'elle sort de sa nature, avec la vie actuelle, nous avons bien trouvé dans la vie actuelle l'activité constante, insatiable, pour ainsi dire, de ces trois passions fondamentales, mais nous avons reconnu qu'elles étaient bien loin d'atteindre à ces fins auxquelles elles aspirent ; nous avons remarqué que le bien que les individus et les sociétés poursuivent n'était jamais obtenu complètement. De là une différence saillante entre la destinée absolue et la destinée réelle, soit qu'on considère l'homme dans l'individu, dans la société ou dans l'humanité entière.

La découverte de ce fait nous a conduits à en chercher la raison, car c'est une chose bien singulière de voir un être organisé pour une certaine fin et ne l'atteignant pas. Il fallait chercher le pourquoi de cette contradiction. Nous n'avons pas trouvé dans la faiblesse des facultés de l'homme, dans leur nature, la raison de l'imperfection de leur développement, de l'accomplissement de sa destinée. En effet, par cela que notre intelligence peut comprendre le peu qu'elle comprend, elle se sent tout aussi capable de comprendre les vérités qui lui échappent. Le pourquoi, nous l'avons trouvé dans la situation où cette nature est actuellement placée pour accomplir cette fin. Cette situation bien interrogée nous a répondu qu'elle est la mise en opposition de toutes les destinées de toutes les créatures. Ce qui nous arrête dans le développement de l'une quelconque de nos facultés c'est toujours quelque chose d'extérieur ; ce qui fait que nous ne pouvons frapper le but, c'est que l'obstacle est là. Toutes les facultés interrogées nous ont donné le même résultat. J'ai bas toute espèce de forces celle qui se développe dans les végétaux, les animaux ou l'homme se développe en présence de l'obstacle ; elles se bornent toutes réciproquement par les efforts qu'elles font pour arriver à leurs fins. Nous sommes un obstacle à toute force, et toute force est un obstacle à la nôtre. On conçoit un ordre de choses, où le parallélisme

des développemens serait substitué à leur opposition. Mais cet état n'est pas le nôtre. La situation dans laquelle nous nous trouvons fait obstacle au développement de notre nature, et c'est pour cela qu'il reste incomplet.

Ayant signalé la différence qui existe entre notre destinée et ce que nous faisons ici bas, entre notre développement complet et notre développement réel, ayant déterminé la raison de cette différence, il fallait examiner les conséquences qu'entraîne en nous cette situation. De ce qu'une nature ne peut pas dans une situation donnée atteindre à sa fin il ne s'ensuit pas que sa fin soit changée; elle reste toujours sa véritable fin et subsistera aussi long-temps que l'être lui même. Aussi loin de renverser à la vue de la destinée actuellement accomplie la fin que nous avait donnée l'examen de la nature humaine, nous avons persisté à soutenir que celle-ci était sa fin véritable; seulement prenant en considération la fin de la situation actuelle, nous avons reconnu que la destinée de l'homme en cette vie était le plus grand accomplissement possible de cette fin absolue.

Si cela est vrai, il suit que la destinée de l'homme en ce monde est de mettre en usage les meilleurs moyens pour arriver à ce but; il suit que tous les moyens les plus propres à conduire au plus grand accomplissement possible de sa destinée absolue seront aussi dans sa destinée actuelle. La question étant, quels moyens l'homme a-t-il en son pouvoir pour renverser l'obstacle, nous avons dû chercher comment l'homme en face de l'obstacle parvient au plus grand accomplissement de sa fin. Ici nous sommes entrés dans l'examen des phénomènes singuliers que la situation actuelle fait naître dans la nature humaine. Nous avons reconnu d'abord que l'obstacle créait en nous le mal; en effet il crée l'imperfection du bien, et c'est en quoi consiste le mal. Dans un état de choses où l'obstacle n'existerait pas, le mal serait inconnu. Il y a plus, l'obstacle crée en nous le plaisir et la douleur; en effet la douleur est l'effet du mal, et d'un autre côté, nous ne sentons le plaisir que par le contraste de la sensation désagréable; l'obstacle crée donc aussi en nous le plaisir. D'autres faits sont encore créés par cette situation; par ex. la passion, qui n'est que la réaction de notre sensibilité contre l'obstacle. Sans la sensation agréable et la sensation désagréable jamais notre sensibilité n'eût réagi. La passion est donc encore un effet de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Voici le phénomène le plus extraordinaire, le plus capital, qui résulte de cette situation, c'est la liberté. Nous avons montré comment notre nature se développant et rencontrant des bornes s'empare spontanément de ses facultés, et comment cette prise de possession lui donne l'idée de s'en emparer librement, volontairement. Evidemment, si notre nature s'fût développée sans obstacle, jamais ce mouvement spontané ne nous eût révélé le pouvoir que nous avons de nous gouverner nous mêmes.

Or, la Liberté se développant en nous la Raison s'y développe en même temps. Frappée de ce qu'elle voit se passer en nous cette dernière s'éveille, juge et apprécie notre situation. De là sortent deux espèces de combinaisons dans la conduite humaine, l'une est le calcul des meilleurs moyens à prendre pour arriver en dépit de l'obstacle au plus

grand développement, et c'est à la lueur de ce calcul que nous nous développons, quand nous avons atteint l'âge de raison et que nous nous sommes soustraits aux instincts de notre nature. Bientôt ce calcul, qui s'était fait d'abord sous l'inspiration de nos tendances, du plaisir et de la douleur, se fait à un autre titre. Comprenant que tout être a une fin notre raison comprend que le bien absolu, le bien en soi, est l'accomplissement de toutes les fins, de toutes les destinées. Dès lors l'idée du bien absolu apparaît en nous; ce n'est plus au nom de notre bien que nous agissons, mais au nom du bien en soi; nous respectons alors le bien des autres raisonnables, qui comme nous se sont ne obligés de l'accomplir. alors la Morale naît en nous. Tout cela, même l'apparition de la Raison est purement humain; du sein de la situation actuelle naissent une foule de phénomènes qui sont la gloire de notre nature.

Tous ces phénomènes étant nés en nous il s'établit dans le sein de notre conscience des contradictions, des luttes qui n'y seraient pas apparues dans la lutte qui crée ces phénomènes. De même qu'il est dans ma nature d'aller à sa fin, de même il est dans ma nature d'y aller sans effort, de ne pas se fatiguer. Le goût de notre nature pour le développement indéterminé est réel, et il s'établit une lutte entre cet instinct, et celui du développement volontaire qui demande effort et concentration en présence de l'obstacle. La Raison juge ces deux instincts et les légitime tous deux; mais elle déclare l'un seul acceptable dans la condition actuelle. Ce que la raison décide, le Mysticisme la résolu dans un sens tout opposé. Considérant l'imperfection du développement, et l'instinct de paresse qui est en nous, il a cru qu'il fallait attendre la mort en s'abandonnant au développement indéterminé. Nous avons montré que l'humanité avait réclamé contre ce système.

Voilà une première lutte, en voici une autre. Nous sommes poussés à notre fin premièrement par les tendances de notre nature, 2ment par les passions qui sont le fait de l'obstacle. Plus tard la liberté naît et se laisse entraîner à l'impulsion aveugle et fatale des passions et des instincts. Mais quand la raison apparaît, elle s'aperçoit que très souvent la marche que la liberté suivait était incertaine, mal déterminée, mal calculée; que la Liberté doit s'arracher aux passions. De là une lutte entre l'égoïsme calculé et l'égoïsme passionné. Plus tard, l'homme faisant un nouveau pas, se détache complètement des passions et remet la direction de la liberté aux mains de la raison seule. De là une lutte nouvelle. La raison prononce que le bien peut être fait comme nôtre, mais qu'il est mieux de le faire pour lui même. Il y a donc ici lutte entre la raison calculant le plus grand bien sous l'inspiration du plaisir, et la raison le calculant sous l'inspiration du bien en soi.

Voilà le résultat auquel nous sommes arrivés au bout de la première année. Il se compose de deux parties: 1° notre fin dans la vie actuelle est le plus grand accomplissement possible de notre destinée; 2° le meilleur moyen pour arriver à ce plus grand accomplissement est de soumettre notre liberté à la raison, ayant pour but le bien lui même, mais secondée par les tendances de notre nature.

Cela fait, il était facile de régler nos rapports avec les créatures semblables à nous et avec les créatures inférieures. Les premières sont comme nous libres, et comme nous ont une fin à accomplir. De là non seulement tous les devoirs et tous les droits de chacun, mais tous les devoirs de bienveillance. Quant à notre conduite avec les créatures inférieures, elle est déterminée par cela qu'elles ne sont pas chargées de leurs destinées; elles sont des ressorts dans la main de Dieu, et par conséquent, quand elles nous font obstacle, nous pouvons nous les sacrifier; là où il n'y a pas responsabilité, il n'y a pas injustice; et d'ailleurs Dieu permet ce désordre, puisqu'il nous le laisse commettre.

C'est d'après les faits que nous offrent la nature humaine et sa situation que nous avons formulé les deux propositions que je viens de vous soumettre. Ces deux propositions ne font qu'exprimer exactement, je crois, les choses telles qu'elles sont.

Mais d'où vient qu'au lieu d'une situation dans laquelle notre nature serait arrivée pleinement, sans obstacle, à sa fin, la vie actuelle nous a-t-elle été imposée? d'où vient que l'homme a été condamné à une vie dont le caractère éminent est l'imperfection de son bien, ou le mal? Après avoir analysé tous les faits que nous venons de présenter, évidemment il reste cette question à résoudre, il reste à donner la raison, l'explication de ces faits. Cette question est celle que nous avons traitée au début du cours de l'année dernière. Cette question est celle de l'explication du mal, du pourquoi de la vie actuelle, de la contradiction choquante qu'elle renferme et qui consiste en ce qu'une nature a une certaine fin vers laquelle sa situation l'empêche d'aller. Pourquoi cela? telle est la question que les hommes se sont posée à toutes les époques. Et cela prouve deux choses: 1° qu'il y a là une contradiction bien réelle; 2° que tous les hommes de tous les pays entendent de la même manière les idées d'ordre, car c'est parceque tous ont les mêmes idées d'ordre qu'à tous cette situation comparée à notre fin a paru choquante.

Vous savez que beaucoup de systèmes ont été inventés pour expliquer cette contradiction, pour résoudre ce problème. Nous avons mis sous vos yeux quelques uns des principaux, nous avons soumis chacun d'eux à un examen sévère, et nous avons trouvé qu'aucun d'eux n'était à l'abri d'objections très graves. Nous avons examiné le système qui prend cette vie pour une punition, et qui considère l'homme en cette vie comme en état de chute. Nous lui avons répondu: 1° qu'il n'y a de punition que quand il y a souvenir; 2° qu'en supposant un péché antérieur il faut supposer que la vie antérieure n'était pas la vie idéale que semble exiger notre nature, et qu'elle même, étant semblable à celle-ci, avait besoin encore d'une explication. Le 2e système est celui qui reconnait deux êtres éternels et indépendants l'un de l'autre, l'un auteur du bien, l'autre du mal etc.... Le 3e est celui de l'optimisme. Nous avons suffisamment renversé ces deux systèmes....

Nous avons donc pris le parti de chercher par nous mêmes la solution. Voici comment nous avons procédé et à quels résultats nous sommes arrivés.

Il nous a paru d'abord que ce ne pouvait pas être dans l'intérêt du bien en soi qu'un ordre semblable à l'ordre actuel avait été organisé. En effet ici bas le bien ne s'accomplit que très-imparfaitement; dans la vie absolue et idéale le bien total se serait accompli; ce n'est donc pas en vue du bien que la vie actuelle a été créée. Ce n'est pas non plus en vue de notre bonheur; car le bien accompli étant toujours inférieur à la partie qui ne l'est pas, la somme du bien que nous accomplissons est toujours infiniment plus courte que celle du bien que nous n'opérons pas. Le mal est donc supérieur au bien, et comme le bonheur est l'effet du bien et le malheur celui du mal il suit que le malheur surpasse le bonheur; la sensation douloureuse y est en plus grande quantité que la sensation agréable.

Reste à examiner si la vie actuelle ne nous a pas été imposée dans l'intérêt du bien moral, et nous avons découvert qu'en effet sans la vie actuelle le bien moral n'eût pas existé, parceque sans l'obstacle il n'y eut pas eu développement de notre liberté et de notre raison. C'était là une première indication qui nous engageait à chercher par une analyse plus profonde la nature du bien moral; et nous avons vu que le bien moral n'était que la transformation de la chose en personne, que l'homme naissait chose et devenait personne. De ce jour nous avons la gloire et l'honneur de notre développement; auparavant nous n'étions qu'une chose comme le végétal, comme la pierre. Dans la vie idéale, que nous regrettons, l'obstacle ne s'y trouvant pas, nous serions restés choses; ce développement complet, infini eut été l'ouvrage non de nous mêmes, mais de notre nature, et partant de Dieu qui a fait les facultés de notre nature; nos actes n'eussent été que ceux d'un ressort; nous serions restés choses, et évidemment il fallait la vie actuelle pour que nous devinssions des personnes, c.a.d. des êtres semblables à Dieu. En effet ce que Dieu fait vient de lui, et la même chose arrive en nous. Quand la Liberté apparait nous nous séparons de la nature, nous nous posons artistes, auteurs responsables de nos actes; nous devenons créateurs. Ceci c'est le bien moral, car il consiste dans la participation que notre Liberté éclairée par la raison prend à notre développement; le jour où cette participation commence, la personne et le bien moral commencent; ces deux choses augmentent et diminuent proportionnellement, et même le bien moral et la personnalité sont à vrai dire une seule et même chose. En effet parcourons les différents degrés de la personnalité, nous verrons qu'à mesure que la personnalité grandit nous devenons des êtres de plus en plus moraux.

Nous ne nous sommes pas arrêtés là; nous avons cherché à démontrer par d'autres raisons que le but de cette vie est la création de la personne en nous. Nous avons analysé les biens qui suivent en nous le bien proprement dit, le bonheur et la vertu. Nous avons vu que quelque différence qu'il y ait entre les différens degrés de développement des différens individus, le bonheur et le malheur étaient à peu près les mêmes. Pourquoi? C'est que le chemin immense que nous devons parcourir n'est qu'à peine écorné par chacun; de sorte que du point de vue de Bossuet on a raison

d'égaliser tous les développemens, et que, si le but de la vie était le développement complet, personne ne pourrait y arriver. D'un autre côté nous ne voyons pas qu'on mesure l'estime réelle qu'on fait d'un homme sur la quantité de développement qu'il a atteint, mais sur l'énergie qu'il déploie pour l'atteindre. Un fait nous a beaucoup frappés c'est qu'il ne dépend pas de l'individu, ou qu'il n'en dépend que dans une mesure très étroite, de se développer plus ou moins. Cela dépend en très grande partie du génie que Dieu lui a donné, et des circonstances dans lesquelles il nous a placés à notre naissance et pendant notre vie. — Voilà quelques unes des raisons qui ont contribué à nous désabuser de notre 1ère opinion, savoir que la destinée de l'homme était l'accomplissement complet de son bien.

En passant au bien sensible nous avons fait des remarques analogues. Nous avons vu que les lois du bien sensible différaient de celles du bien absolu, quoique le premier fût l'effet du second. Cela vient de ce que nous ne sentons ni tout notre bonheur ni tout notre malheur; nous avons donc distingué le bonheur et le malheur latents du bonheur et du malheur sentis. Notre malheur dans un moment donné est mesuré par la distance qui existe entre le degré de bien que nous avons et le degré de bien que nous désirons. De plus, le bonheur et le malheur diffèrent suivant les diverses capacités de sentir. Si donc le bonheur était notre fin, jamais nous ne l'atteindrions complètement, puisque jamais nous n'atteignons complètement le bien; en outre, chacun y arriverait en vertu des lois spéciales de son organisation; enfin l'estime se mesurerait sur le degré de bonheur de chacun, ce qui n'a pas lieu.

Par toute cette analyse il nous a paru que nous devions nous proposer pour but unique le bien moral. Seul il est accessible à tous; dans quelque condition qu'on se trouve on peut être également moral. Voilà donc un bien, et c'est le seul, que tous les hommes peuvent atteindre également et complètement. Enfin c'est là la véritable mesure de l'estime que nous accordons à nos semblables. Ajoutez que le meilleur moyen d'atteindre à la plus grande somme de bonheur est de poursuivre toujours le bien moral.

Il résulte de ce qui précède que nous devons substituer à la destinée trouvée dans la première année une destinée qui s'accorde avec la première. Nous dirons donc que, bien que notre destinée absolue soit le plus grand accomplissement du bien, notre destinée en cette vie doit être l'accomplissement du bien moral. La vie humaine a donc pour fin la création de la personne en nous.

Maintenant il reste à savoir si, la personne créée ou à peine ébauchée chez la plupart des individus, la mort est la fin du drame. Est-il possible que Dieu termine là notre destinée? Tout est-il dit? tout est-il fini? Le drame est-il complet?

Nous avons esquissé la solution de cette question. Cette année nous démontrerons que la vie future existera, et les raisons que nous apporterons nous apprendront aussi en quoi elle consistera.

2e Leçon.

La question qui va nous occuper est celle qu'on appelle ordinairement question de l'immortalité de l'ame. Il en est de l'immortalité de l'ame comme de l'existence de Dieu ; on arrive à la démontrer par une foule de preuves ; il est presque impossible de tirer les conséquences nécessaires d'un fait quelconque de la nature de l'homme ou de sa situation en ce monde sans qu'on trouve l'immortalité de l'ame. Ainsi, quand il s'agit de Dieu, il importe peu qu'on parte de nous ou de la nature, et d'un fait quelconque de la nature ; on rencontre toujours Dieu. En effet, tout est absurde en ce monde sans le créateur. De même dans la vie humaine tout est absurde sans l'immortalité de l'ame, mais tout s'explique quand on l'admet. La difficulté n'est pas de trouver des argumens en faveur de cette vérité, mais de les classer et de les formuler. Dans aucune science je ne connais aucune vérité qui soit prouvée par des raisons aussi variées et aussi fortes que celle de la nécessité d'une autre vie. Il y a bien une différence entre ces preuves et les démonstrations mathématiques qui vient de la nature des choses sur lesquelles on raisonne dans ces deux ordres de matières ; mais comme nous ne craignons pas dans le cours ordinaire de la vie d'accorder une foi entière aux premières aussi bien qu'aux dernières, j'égale les preuves morales aux preuves mathématiques.

Nous procéderons comme nous avons procédé les années précédentes. Nous exposerons les unes après les autres les différentes preuves que cette vie n'est pas tout, les différentes preuves de la nécessité d'une autre vie, sans chercher à les enchaîner à systématiser la démonstration. J'arriverai ainsi de plusieurs points de départ au même résultat ; puis, quand nous aurons parcouru ces routes diverses, il sera temps de reprendre les preuves et les résultats pour les coordonner. Cette marche a cet avantage d'être moins logique, moins aride, plus variée ; autrement, notre méthode présenterait une apparence d'arbitraire. Il vaut mieux prendre les preuves à mesure qu'elles s'offriront à nous et examiner ce qu'elles valent ; alors on fait son compte, et on voit ce qu'on doit admettre et ce qu'on doit rejeter.

On a donné à la vie humaine dans différens systèmes de philos. différentes fins, les uns la vertu, les autres le bonheur, d'autres le bien ou le développement de nos facultés. Je suppose que les cours des deux années précédentes n'existent pas ou n'aient laissé aucune trace dans nos esprits, et qu'admettant ces différentes fins nous nous fassions cette question : la vie offre-t-elle la réalisation complète de l'une de ces fins ? Ne connaissant pas le véritable prenons l'un quelconque de ces systèmes et voyons si la vie nous en présente la réalisation complète. Ce procédé sera suffisant pour nous faire apercevoir si cette vie se suffit à elle même.

Supposons d'abord que la vertu soit la fin de cette vie, et voyons si la vie en présente la réalisation complète. Si l'homme est créé pour la vie morale, il doit suffire de la vie actuelle pour lui faire atteindre cette fin, si non la vie actuelle devra être suivie d'une autre, qui achève ce que celle-ci n'a fait que commencer.

Présentons la question sous un autre point de vue. La fin absolue de l'homme est le développement complet des trois tendances principales, qui résument tous les penchants de sa nature; nous savons que c'est là son bien, mais qu'il ne l'atteint pas en cette vie. J'ai montré qu'à défaut de cette destinée absolue, nous obtenions un résultat, la création de la personnalité, ou le bien moral. Or, c'est là ce qu'on appelle la vertu. Le système que nous examinons prétend donc que la création de l'homme par lui même est le but de la vie. Et comme j'ai dit que cette vie était éminemment faite pour créer l'homme, il semble que cette vie suffise à la réalisation de cette fin. Plaçons-nous donc dans l'hypothèse que la création de la personnalité est la fin définitive de l'homme, et voyons s'il pourra atteindre complètement cette fin. Je prétends que non.

J'ai dit que la création de la personnalité ou le bien moral est un bien qu'il est possible d'atteindre complètement en cette vie, quoiqu'en fait aucun homme ne l'atteigne complètement, et que tous les hommes en approchent inégalement; en sorte que, si la fin de l'homme était le bien moral, cette fin ne serait pas atteinte, et tous les hommes l'atteindraient inégalement. Donc dans cette hypothèse, la vie actuelle ne suffirait pas, et il y aurait contradiction à ce qu'elle ne fût pas suivie d'une autre. Ainsi, je m'écarte en ceci du système chrétien, que je ne crois pas que ce monde soit le lieu de la vertu, et qu'au delà il n'y ait plus lieu qu'à la récompense de la vertu et à la punition du péché. Je prétends que cette vie même ne suffit pas au développement de la vertu, et qu'il y a nécessité de vies intermédiaires entre celle de la vertu et celle du bonheur.

Nous nous faisons tous, au moyen de notre raison, une certaine idée de la vertu ou de la perfection morale, ou du fait de la personnalité. Cette idée est proportionnée à la faiblesse de notre raison, et on conçoit parfaitement qu'une raison plus forte que la nôtre puisse trouver dans la conception de la personnalité des élémens qui nous échappent. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que tous les élémens aperçus par nous sont réellement des élémens intégrants de la personnalité. Une raison plus forte ne pourrait diminuer ces élémens de la perfection morale. Par conséquent ce que contient cette idée, telle qu'elle est conçue par notre raison, est vrai; peut-être ne concevons-nous pas tout ce que renferme cette idée; mais ce que nous en apercevons en fait réellement partie.

Or, si cette vie laisse l'homme en deçà de l'idée de perfection morale que nous avons, et si cette perfection est la fin de l'homme, il faut admettre que cette vie ne suffit pas et qu'elle a besoin d'une suite pour que la personnalité s'achève.

Mon raisonnement s'appuie sur un principe et sur deux faits. Voici le principe : ou l'homme a été créé pour une fin, ou il a été créé sans but. Or, rien n'a été créé sans fin, ou notre raison est absurde. De plus, étant donnée la fin d'un être, est-il possible qu'il ne l'atteigne pas ? ou notre raison est absurde, ou il est vrai que, si un être est fait pour une certaine fin, il est dans sa nature de l'atteindre. Donc, si dans une portion de l'existence de cet être il n'atteint pas sa fin, il est nécessaire qu'il l'atteigne dans une autre.

Voici maintenant les deux faits qu'il s'agit de constater. Est-il vrai que non seulement les hommes n'arrivent pas à la perfection morale complète, mais que tous n'arrivent pas au même degré de perfection ?

Quant à l'inégalité extrême de personnalité qui se rencontre entre les différens individus de l'espèce humaine, il n'y a pas l'ombre de difficulté. Le sens commun proclame hautement ce fait. Sans cela il n'y aurait pas la moindre différence entre l'homme et l'homme ; l'homme le plus lâche, le plus cruel, serait aussi moral que l'homme le plus vertueux. Le même fait est démontré scientifiquement. Quand on a reconnu les différens degrés par lesquels nous devons passer pour nous élever jusqu'au plus haut point de personnalité, il est évident pour tout le monde que les uns s'arrêtent à un degré, les autres à un autre... (description de ces degrés, conscience, liberté spontanée, volontaire, au service de la passion, au service de la loi morale).
En supposant même que l'homme pût parvenir au degré où il tient constamment sa Liberté aux ordres de la loi du bien, on pourrait là encore distinguer des degrés. On ne peut soumettre sa Liberté à la raison sans effort, il faut lutter, car souvent le bien en soi commande de sacrifier le bien personnel. Or, dans cette vie il ne faut pas croire que la Liberté soit toujours victorieuse contre les passions ; elle peut l'être plus ou moins. Mais quand y met du courage, on peut arriver au point où la Liberté triomphe toujours quoiqu'avec effort et fatigue ; et même il y a un état où la Liberté ayant dompté les passions agit facilement et sans obstacles d'après les instructions de la raison ; c'est là le comble de la perfection morale ; alors le triomphe de la Liberté est constant sans pourtant être pénible. C'est là proprement l'état de sainteté.

Je dis qu'étant tracée cette échelle de la personnalité il est évident que les différens hommes sont placés à différens degrés, et qu'indépendamment des degrés que nous avons signalés il y a encore entre deux degrés quelconques une infinité de nuances, en sorte qu'il n'y a pas deux hommes qui se trouvent précisément au même point. Le fait de l'inégalité entre les hommes sous le rapport de la personnalité est donc incontestable suivant le sens commun et la science.

Le 2e fait ne l'est pas moins, savoir qu'aucun homme n'atteint complètement à la perfection morale, c'est-à-dire à ce degré qui consiste dans la pratique constante de la loi morale, pratique qui est devenue aussi facile que l'obéissance aux passions.

Mais j'ai besoin de me mettre d'accord avec moi même. J'ai dit que toute la perfection morale était possible en cette vie; avec de la bonne volonté il n'est pas impossible, selon moi, de s'élever à l'état de sainteté; et une chose le prouve, c'est que certains hommes y atteignent par moments. Et cependant ce qui démontre qu'on ne peut pas se conserver constamment dans cet état, c'est que les vertus les plus saintes ne peuvent s'y maintenir. Il n'y en a pas une qui soit vertueuse autrement que par moments et par intervalles; ce qui fait dire à l'Ecriture, que l'homme le plus sage pèche 7 fois par jour. Sans doute la perfection morale la plus haute est possible pour tous, mais la continuité de cette perfection n'est pas possible. Sans cesse il y a retour de la lutte, et la Liberté n'est pas toujours victorieuse. En outre, les plus hautes vertus n'ont pu être atteintes que par l'isolement des autres hommes; c'est dans la retraite que ces vertus se sont formées. Or, de ce qu'à l'ombre de la solitude la plus grande vertu serait arrivée à se développer sans obstacles et constamment, suit-il que cette vertu constante soit généralement possible? Et d'ailleurs ne serait-elle pas plus parfaite encore, d'après l'idée de notre raison, si elle se fût trouvée au milieu des obstacles et des tentations du monde? Donc il y a encore une distance entre les plus hautes vertus, et l'idée que nous avons de la perfection morale.

Si ces deux faits sont bien établis, le raisonnement subsiste tout entier. En effet, il résulte de ce que nous avons dit: 1° que notre raison, tout imparfaite qu'elle soit se fait pourtant une idée qui surpasse les plus hautes perfections morales; 2° qu'en conséquence, si la perfection morale est notre fin, elle n'est pas atteinte.

Si maintenant nous prenons la moyenne de la moralité humaine, nous verrons que l'humanité n'atteint pas à la moyenne de la perfection morale, telle que nous la concevons. Or, il serait singulier que l'humanité en masse restât bien au dessous de sa fin. Si nous prenons pour moyenne dans l'échelle de la perfection morale cet état dans lequel la Liberté lutte contre la passion, au service de la loi morale, où elle est victorieuse et vaincue un même nombre de fois, et que nous nous demandions si le gros des hommes en est à ce degré, la réponse ne saurait être douteuse: certainement nous obéissons plus souvent au mobile passionné qu'au motif rationnel. Et cette vie serait tout dans l'hypothèse que nous n'avons été mis au monde que pour nous élever à la perfection morale! Non; il est impossible qu'une vie où les hommes s'arrêtent à moitié chemin de leur but soit tout; il faut une autre vie pour que leur fin soit atteinte. Elle ne suffit pas même pour la création de la personnalité. Il y a une plus grande difficulté encore à admettre que cette vie soit tout, quand on considère que nous restons à différentes distances du but; il faudrait rendre raison de cette inégalité et la chose n'est pas possible.

Que si quelqu'un prétendait que ce n'est pas la perfection morale complète qui est la fin de l'homme, mais un certain degré de cette perfection, je répondrais en priant qu'on fixât ce point, et je montrerais que beaucoup d'hommes n'y atteignent pas, et que d'autres vont au delà, que les uns n'accomplissent pas assez leur destinée, d'autres trop;

ce qui est également absurde et impossible. De même, si on prétendait que chacun est prédestiné à s'élever à un certain degré de personnalité, ce serait dire une chose absurde, ce serait dire que chacun a sa destinée, c'est à dire que tous les hommes ne sont pas de même espèce, ou que les hommes ne sont pas libres. Mais on a beau faire; quelque degré de personnalité qu'atteigne un homme, il faut admettre que, s'il eût fait plus d'efforts il serait allé au-delà, et que, s'il en eût fait moins il serait resté en deçà, c'est à dire qu'il était libre. Ainsi on ne peut soutenir ni que la perfection morale soit la fin de l'homme, ni que chaque homme, suivant les facultés qu'il a reçues soit prédestiné à arriver à un certain degré de cette perfection.

Cette hypothèse réfutée, ou, ce qui revient au même, la nécessité d'une autre vie prouvée dans l'hypothèse que la vie a pour fin la perfection morale, je démontrerai que la personnalité n'est qu'un moyen, et que, ne fût-elle pas un moyen, elle ne peut être en aucune façon notre fin.

3e Leçon. J'ai essayé dans la dernière leçon de montrer qu'alors même que la perfection morale serait toute la destinée de l'homme, cette vie ne suffirait pas à la réalisation de cette destinée, bien que l'objet spécial de la vie actuelle paraît être ou fût d'élever l'homme à cette perfection morale. Je suis parti de cette hypothèse, et dans cette hypothèse j'ai montré qu'il faudrait une suite à la vie actuelle. Mais vous savez déjà que cette hypothèse ne peut être admise. En effet, en supposant un homme arrivé à la plus haute perfection morale que l'intelligence puisse concevoir, cet homme n'aurait pas plus accompli sa destinée tout entière que celui qui serait resté à un degré très-inférieur dans l'échelle de la perfection morale. Pourquoi la plus haute vertu a-t-elle ses tristesses, pourquoi ne comble-t-elle pas tous les desirs de celui qui la possède? C'est qu'elle ne contient pas la destinée de l'homme tout entière, et que le contentement parfait ne peut exister tant que cette destinée n'est pas remplie toute entière. Il manque à l'âme la plus vertueuse que les tendances de sa nature soient complètement satisfaites; car le plus haut degré de vertu ne fait pas que l'intelligence n'ignore de rien, que la sympathie et l'ambition soient satisfaites. Un paysan, d'une ambition, d'une sympathie et d'une intelligence très peu développées peut s'élever à une vertu plus haute qu'Alexandre ou Bacon. Mais tant que son intelligence ne sait pas tout ce que son intelligence est capable de savoir, ou tout ce qu'elle désire savoir, car son desir mesure sa capacité, tant que sa sympathie et son ambition n'ont pas obtenu une satisfaction analogue, sa destinée n'est pas accomplie, fût-il aussi vertueux que l'intelligence peut le concevoir.

C'est qu'il y a dans la destinée de l'homme deux élements distincts, et que la perfection morale n'en est qu'un. Développons cette vérité.

Notre nature a des besoins qui se révèlent en elle par des tendances à certaines fins, et vivre pour elle c'est obéir à ces tendances, c'est se développer vers ces fins. Mais ce développement peut s'opérer de diverses manières: 1° mécaniquement;

2° passionnément ; 3° moralement. La plante est un de ces êtres, dans lesquels le développement s'opère mécaniquement, sans qu'ils le sentent, le comprennent, le veuillent, y prennent part. Un autre mode de développement est le mode passionné. Un être est destiné à une certaine fin ; il se développe vers cette fin. Mais il est sensible, il désire l'atteindre, il se développe aussi en vertu de ce désir. Si son développement s'opère facilement, il est content, il jouit ; s'il est empêché, il souffre. Que si cet être est libre, ses passions, quand son développement est borné, excitent cette Liberté, qui concentre toutes les puissances de cet être sur la difficulté. Ainsi, il est aussi animé par ses passions à atteindre son but ; il fait tous ses mouvemens volontairement et librement pour y arriver, mais toujours sous l'impulsion des passions. Tels sont les animaux. Mais si par hasard il y avait dans les animaux cette faculté appelée raison, ce développement passionné, qui consiste à mettre toutes ses puissances au service de la sensibilité, ce développement ne serait pas le plus haut que comporte la nature de l'être animal ; car il laisserait oisive cette faculté de la raison, qui est pourtant la plus noble de toutes les facultés.

Quand la Raison intervient, elle donne lieu à un nouveau mode de développement. Mais alors il peut se présenter deux cas ; d'abord celui où, la Raison obéissant aux passions, comme tout à l'heure, la Liberté se borne à régulariser leurs mouvemens. Ce développement est toujours passionné, car la fin est toujours la satisfaction de nos passions ; la Liberté n'est pas plus qu'auparavant maîtresse exclusive. Et cependant notre partie raisonnable se mêle à notre développement ; elle n'est plus laissée oisive ; elle intervient.

Le dernier mode à nous connu de développement est le mode de développement moral ; c'est l'état dans lequel nous ne nous développons ni en vertu de mouvemens mécaniques, ni en vertu de l'impulsion des passions et pour leur satisfaction, mais en vue du bien pour lui même. Or, ce mode de développement a cela de particulier qu'il ne laisse oisive aucune des facultés dont se compose notre nature. Le développement calculé de la passion laisse en grande partie notre faculté rationnelle oisive, et la subordonnant à l'autorité de la passion ; de plus, la Liberté reste oisive en grande partie dans le développement passionné ; car il n'y a point obligation à faire notre bien, et par conséquent la Liberté n'est pas sous sa véritable loi, qui est un devoir, une loi réellement obligatoire.

Le développement moral est donc le plus haut, parcequ'il ne laisse oisive aucune de nos facultés et qu'il est seul au niveau de la grandeur de notre nature.

Maintenant il faut remarquer que la même quantité de développement peut être opérée par l'un ou l'autre de ces modes. Un être qui se développe mécaniquement peut se développer tout autant que celui qui se développe raisonnablement ; un villageois peut être un homme plus moral que Napoléon ou Bacon, et un homme qui se développe moralement peut atteindre moins de développement que celui qui ne se développe pas moralement.

c'est qu'il y a une distinction bien réelle entre ces deux élémens de notre destinée, le développement et le mode de ce développement. Notre destinée consiste à nous développer le plus possible et suivant le mode le plus haut, le plus digne, que comporte notre nature. Notre destinée ne peut être accomplie que quand notre nature a atteint tout le développement que comporte notre nature, et qu'elle l'a atteint d'après le mode le plus digne dont elle est capable.

On peut faire deux hypothèses sur l'état où l'homme pourrait se trouver en cette vie, celle où l'homme atteindrait au plus haut degré de perfection morale, à ce degré où tous nos actes sont faits en vue du bien : si dans cet état nous n'obtenions pas toute la quantité de développement, qu'il nous est possible d'obtenir, notre destinée ne serait pas accomplie. L'autre hypothèse est celle, où nos tendances naturelles arriveraient tellement à leurs fins qu'elles ne désireraient plus rien : si dans cet état notre développement s'opérait mécaniquement ou passionnément, cet état ne contiendrait pas davantage la réalisation de notre destinée. En effet, transportons-nous dans l'état idéal que nous regrettons ; jamais la Liberté, ni la Raison, ni la passion ne seraient intervenues en nous. Or, l'homme dans cette hypothèse nous paraîtrait-il être dans l'état le plus digne de lui ? Non, parcequ'il resterait chose. Et pourquoi pensez-vous plus beau qu'il devienne personne ? C'est parcequ'il est capable de s'élever à cette dignité. L'homme est également capable d'être chose et de devenir personne ; donc la faculté qui constitue la personnalité existe, et s'il ne la développe, il laisse oisive l'une de ses facultés, il reste un être incomplet, il ne remplit pas sa destinée. De manière que le bien tout entier, non plus que le bien moral tout entier, ne contient toute la destinée de l'homme ; il faut ces deux choses à la fois. Voilà en quoi consiste notre destinée ; elle contient deux élémens, le bien et la vertu. Tout état de choses qui ne produit que l'un des deux est incomplet. Or, l'état actuel, car il ne contient la réalisation ni du bien ni de la vertu ; il est donc de tout point incomplet.

Il est impossible de concevoir un état où l'homme aurait pu arriver au mode de développement le plus digne, et au développement le plus complet. Car j'ai montré qu'il ne pouvait s'élever au mode de développement le plus digne qu'autant que son développement est limité. Ainsi la condition de la vertu, de la perfection morale, c'est la limite, l'absence du développement complet des tendances de notre nature ; de sorte que la vie où l'on arrive à la perfection morale ne peut être celle où l'on doit arriver à un développement complet. De manière que, si vous faites un état de choses où le bien complet soit possible, la vertu devient impossible, et réciproquement. Voilà ce qui explique clairement la vie actuelle. Il fallait choisir entre deux vies, et Dieu voulant créer des êtres raisonnables, moraux et méritants, a dû préférer la vie telle qu'elle est faite, la vie dans laquelle l'homme, grâce aux obstacles peut s'élever à la perfection morale et laisse place à une autre vie, où aura lieu le développement complet. Cette vie s'explique donc parfaitement, mais

à condition qu'elle soit suivie d'une autre, d'autant plus que le but même de la vie actuelle, savoir la vertu, n'est pas atteint complètement ici bas, comme je l'ai montré dans la dernière leçon.

Voilà ce que j'ai voulu vous dire dans cette leçon, vous faire apercevoir la différence entre le bien et la vertu, et vous montrer que la vertu est comprise tout comme le bien dans notre destinée. La vertu est un mode, selon lequel le développement d'un être peut s'accomplir; le bien c'est ce développement lui même. Or, la destinée d'un être est: 1° d'atteindre tout son bien; 2° d'y atteindre d'après le mode le plus haut, le plus digne que comportent les facultés de sa nature, le mode où aucune de ses facultés ne sommeille, et où toutes sont mises en exercice.

Remarquez que, quand vous voyez des inégalités dans le développement de certains êtres vous pouvez affirmer que leur développement est incomplet. Car autrement il faudrait dire que les uns se développent complètement, et les autres non; en sorte qu'il faudrait pour quelques-uns seulement une suite à la vie actuelle, et pour les autres non, ce qui est absurde quand on parle d'êtres de même espèce. Ou il faudrait dire ~~que tous se développent incomplètement~~ que tous ont droit à une vie future, mais qu'il y a des vies différentes pour les uns et pour les autres. De cela seul qu'il y a inégalité de perfection morale entre les hommes il s'ensuit qu'aucun n'atteint à la perfection complète.

Table analytique du Cours de 1831–1832.

1re Leçon. Rappel de l'objet du Cours de l'année précédente : fin de la vie actuelle, ou Morale. Objet du Cours de cette année : Cette vie aura-t-elle une suite, & quelle sera cette suite ? Religion. Rapport entre les objets de ces deux cours. Objet de cette leçon : tableau de ce qui a été fait l'année précédente, méthode suivie & rapport de tout cela à la situation actuelle.

Chaque être a une fin & la remplit. L'homme seul étant raisonnable comprend qu'il en a une & cherche quelle elle est. Si nous ne la connaissons pas, pas de conduite ou de règle de conduite possible. La question de notre fin en soulève deux autres, celle du passé & de l'avenir, & puis une autre encore, celle de la fin de l'espèce humaine ; & puis celle de la fin de l'univers. Inquiétude sur toutes choses très bien représentée par une image. Intérêt de ces questions partout & toujours agitées. Notre conduite dépend des solutions que nous en connaissons. Notre conduite dépend de nos idées.

Cela est vrai aussi de la conduite des nations. On ne peut bien gouverner les hommes, si on ne connaît leur fin ; dépendance où est le problème politique du problème moral. Qu'est-ce que l'histoire de l'humanité de ce point de vue ?

Un ensemble de solutions à ces questions est une religion. Paganisme, Christianisme. État des esprits quand règne une religion ; puis quand elle cesse de régner. Autre ensemble de solutions des mêmes questions : systèmes philosophiques. Différences des religions & des systèmes philosophiques. Succession & progrès de ces solutions ; comment l'une périt & l'autre naît. La civilisation, moralement, est le perfectionnement successif des solutions sur les questions morales. La forme, aussi, devient de plus en plus claire. Le christianisme est moins chargé d'images & de figures ; il ressemble à un système philosophique. Aucune religion ne détruit la part de vérité contenue dans la précédente.

Deux époques possibles dans l'état de l'humanité sous ce rapport, l'une de foi ou dogmatique, l'autre de transition ou sceptique. Deux périodes dans chacune de ces époques. Nous sommes dans une époque de transition, & dans la seconde période de cette époque. Symptômes qui le prouvent. Le même fait établi historiquement : révolution opérée d'abord dans les idées & ensuite dans la réalité. Après la destruction vide & inquiétude que nous éprouvons & qui nous font chercher de nouvelles solutions. Situation présente en France : besoin universellement senti, organiser, reconstruire ; mais il faudrait connaître le but de l'homme, des hommes, de la société & de tous les établissements à créer. Anarchie & incertitude, augmentées parce que tous les esprits ne sont pas aussi avancés, & que certains hommes ayant joué un rôle dans la destruction ne peuvent travailler à la réédification, sont incapables de concevoir & de remplir une mission nouvelle. — Autre phénomène dans les masses. A l'époque où un dogme régnait, on obéissait à un motif moral, on espérait ou on craignait une sanction future des actions faites en cette vie ; aujourd'hui on ne voit pas au delà de la mort, on ne connaît pas de but à cette vie ; on obéit aux penchants ou à des habitudes dont on ne comprend plus le sens. Le motif moral a disparu du sein des masses. — Tout cela peut servir à faire comprendre les tentatives actuelles de la philosophie & des essais de religions en France.

Nous comprenons la situation actuelle de l'humanité chez nous. Motif de résignation ; raison de ce cours ; il est conforme à l'ordre du jour. Nous faisons ce que les philosophes doivent faire dans un pareil état. Ce sont les philosophes qui élaborent les croyances, & les religions qui les proclament, tout en persécutant les philosophes. Preuve historique.

2e Leçon. Quel a été l'objet de la 1re : tableau de l'état de la société chez nous aujourd'hui. Celle-ci en
sera le complément. Nécessité de ce complément pour que le professeur soit bien compris. L'on se
fatalement qu'on se trouve plus ou moins avancé dans son temps. Pourquoi le professeur n'a pas craint
de parler aujourd'hui avec cette franchise. Fatalité de ces révolutions. Importance de l'intelligence de
son temps : sentiments qu'elle inspire ; lumières qu'elle donne en politique.

Deux mobiles de la volonté humaine, l'un invariable, les penchants, l'autre variable, les idées.
Pourquoi la conduite de l'homme varie, à la différence de celle des animaux, & aussi sa condition ? Donc
pour bien comprendre les modifications de la condition humaine il faut connaître les variations de ses
idées. Base de la philosophie de l'histoire. Trois manières d'écrire l'histoire. Autres développements dans
la philosophie de l'histoire. Comment un dogme avec les institutions qui en dépendent, finit-il & est-il
remplacé par un autre ? Théorie des révolutions : application à un exemple commun. Ce qu'il
faudrait savoir encore pour comprendre parfaitement l'histoire de l'humanité & son avenir.

Où en sommes-nous de l'histoire de l'humanité ? Le titre de ce Cours l'indique suffisamment.
Nous n'avons plus de dogme, & nous en cherchons un. État pénible où se trouve notre société. Rôle
des philosophes ; rôle du gouvernement. Politique provisoire.

3e Leçon. Ce qui a été fait l'année dernière : cours de morale, de la connaissance de la nature de l'homme
déduire la fin pour laquelle il a été mis en ce monde. Objet du cours de cette année : problème religieux,
la destinée de l'homme en cette vie doit-elle avoir une suite hors de cette vie ? Différence entre le
problème religieux & la théodicée. — Notre système comparé à un drame : la vie actuelle
n'en est-elle qu'un acte ? C'est la question. Seule méthode possible : observation & induction.
On a été effrayé de la difficulté de ce problème : Mystiques & sceptiques. Puissance de l'induction
à l'égard de ce problème comme à l'égard de tous les autres.

De l'induction. Limites du champ de l'observation. Et même dans le champ de l'observation,
l'observation n'atteint pas tout ; une part revient à la raison procédant par induction. L'induction
ajoute aux données de l'observation tout ce qui est nécessaire pour les compléter. Exemples. Comme la
faculté d'aller de l'incomplet au complet, du fini à l'infini ; elle fait d'une donnée insignifiante
de l'observation une idée qui se suffit à elle-même. Idées nécessaires déposées dans notre raison
& que l'expérience nous donne occasion d'appliquer. Part de l'observation, part de l'induction.
Il faut ou toujours croire ou ne jamais croire à l'induction. Essai de réduire les lois de
l'induction ou toutes ses décisions ; elles se réduisent à une seule. Égale raison de croire à
l'induction & à l'observation. Application & applicabilité de l'induction au problème
religieux. Raison de croire que la vie actuelle contient des renseignements suffisants.

4e Leçon. Pourquoi insister sur la méthode à suivre ? La convenance de la méthode suivie & la confiance en
cette méthode, font la différence des solutions sceptiques & des solutions du sens commun. Mais le sens
commun va plus large. Naissance & mort ; n'annoncent rien sur ce qui précède & suit.

La vie de l'homme forme-t-elle un tout complet ? La mort en est-elle une véritable fin ?
Notre point de départ la vie actuelle à laquelle nous appliquons l'induction ; il y a plus dans notre
esprit que dans l'observation. Comment notre raison complète les données expérimentales ? Rôle de
l'induction & confiance qu'on doit y avoir. Le résultat dépend des ~~résultat~~ prémisses ou du point
de départ. — Du Mysticisme & du Scepticisme relativement à la question religieuse. Réfutation.
que nous sommes capables de connaître par induction l'invisible quant à la durée ou à l'espace.
Procédé substitué à l'induction par le mysticisme : révélation. Explication. Combien il est
naturel qu'on ait eu recours à Dieu sur une telle question. La révélation est possible
à priori. A-t-elle eu lieu effectivement ? Il est très difficile de la démontrer ; & on en le

peut d'inventer qu'à l'aide de la Raison & de l'induction dont on a nié la puissance.

D'où viennent donc les idées sublimes qu'on tient d'avoir des révélations & qui ont été proclamées par les hommes les plus simples & les plus ignorants? Cette simplicité est douteuse, ainsi que celle des époques où ils ont apparu, époques philosophiques ou de transition où les lumières sont abondantes. Ces idées sont sublimes eu égard seulement aux précédentes, mais non pas aux suivantes. Autre difficulté: pourquoi y a-t-il progrès d'une révélation à une autre? Explication insuffisante de Lessing.

Le système de la révélation est parfaitement compatible avec la doctrine de la suprématie de la Raison.

La doctrine de la découverte par l'homme de toutes les idées religieuses & morales n'affaiblit pas la grandeur de Dieu, ni la sainteté & la gloire des révélateurs.

5e Leçon. Comme il a fallu connaître la nature de l'homme pour découvrir sa destinée en ce monde, il faut connaître sa destinée en ce monde pour s'éclairer sur sa destinée future, donc le cours de l'année dernière est une préparation à celui-ci. Donc il faut rappeler les résultats du premier de ces cours.

Chaque être a une fin & une nature qui y est appropriée. Méthode suivie par nous pour découvrir la fin de l'homme. D'abord distinguer l'homme de ce qui n'est pas lui. L'homme est le moi, l'esprit, & non le corps. La non-conscience des phénomènes physiologiques serait inexplicable s'ils dérivaient de la même cause que les phénomènes du moi. Donc ils n'en dérivent pas. Dualité. Etc. Cours de l'année dernière.

6e Leçon. Point de départ & méthode fixés. Confiance en cette méthode, l'induction. De l'hypothèse que suppose l'induction, la raison, la lumière naturelle est impuissante: d'où révélation. — Réponse. Profond respect pour les doctrines dites révélées: comment elles ont été utiles. Les philosophes ont besoin d'être indulgents.

Objections présentées par l'auteur d'une lettre. 1o Pourquoi avoir traité si brièvement un sujet aussi important que celui de la révélation? Réponse. 2o Toute civilisation est transmise d'un peuple à un autre, & si on remonte jusqu'au commencement de tout, on trouve un peuple qui a reçu de Dieu la civilisation; par lui-même l'homme en est incapable, & souvent il la laisse périr. Réponse. Différences énormes entre les civilisations successives, l'égyptienne & la grecque, par exemple. Ensuite la lumière serait donc au commencement; l'humanité serait en dégradation & Dieu la relèverait par des révélations successives. Erreur. L'humanité se perfectionne de plus en plus comme l'individu. La civilisation n'a péri d'elle-même chez aucun peuple; ce sont les invasions des barbares qui l'ont détruite ou l'éclipsent; c'est parce qu'elle n'a pas eu à les craindre qu'elle s'est développée d'elle-même dans telles ou telles contrées. — 3o Pourquoi la civilisation ne s'est-elle pas développée en Gaule en même temps qu'en Grèce? Réponse.

7e Leçon. Révélation. Suite. Résumé des réponses de la leçon précédente. — Celui à qui la révélation est faite par Dieu peut-il la reconnaître pour telle? Peut-il s'assurer que les idées qui lui sont données sont miraculeuses ou lui sont données dans des circonstances miraculeuses? Non. Impossibilité de constater un miracle. — Est-il vrai que les idées religieuses soient antérieures à la science? — Est-il vrai que la science obscurcisse les vérités religieuses? — Science & religion vont ensemble, sont compatibles. — Les philosophies sont-elles seules incomplètes? Et pourquoi le sont-elles?

8e Leçon. Trois manières de comprendre & de soutenir la révélation. — 1o Une seule au commencement; provision d'idées nécessaire à l'homme pour commencer son développement, langage. — 2o Nouvelles ou nouvelles révélations, la foi s'affaiblissant, les hommes déclinant, se dégradant: christianisme. — 3o L'homme travaille les données de Dieu, & quand il les comprend bien, il en reçoit d'autres. — Système de M. Jouffroy: les idées révélées sont des inutilités. L'homme peut se civiliser & indéfiniment à l'aide seulement des propriétés de sa nature, penchants, facultés, notions primitives de la raison qui les appliquent. Profession de foi sur les religions & sur le catholicisme. Différences entre l'opinion du professeur & celle des partisans de la révélation.

9e Leçon. Deux preuves de l'immortalité de l'âme, l'une tirée de sa nature, l'autre de sa condition. Insuffisance
de la première. On commencera par la dernière. Le cours de l'année dernière a fait connaître le point de
départ, la condition de l'homme ici-bas. Tout ce qui en a été dit se trouve dans la conscience du sens
commun quoique plus vaguement senti. — La condition humaine contient du mal; c'est ce que
proclame la voix de l'humanité tout entière, & le mal [illegible] dominant de l'optimisme qui le nie.
Plan de recherches relativement au mal. Trois sortes de maux; lien de dépendance entre eux; tous
tiennent au mal réel, à l'imperfection de l'ordre, de notre développement. Supprimez celui-ci, les autres
disparaissent. Ce qui sera dit de l'un s'appliquera aux autres.

10e Leçon. Point de départ, idée du mal; pourquoi? Plan de recherches. Ce qui a déjà été fait l'année
précédente. On n'étudie le mal qu'aux époques de transition. Combien il importe de connaître la
véritable nature du mal. Manichéisme. Toutes les religions admettent le mal & font entrevoir un état
futur de bonheur: les systèmes philosophiques, au contraire, au moins l'Épicuréisme & le Stoïcisme. Longs
développements sur ce dernier point. Théorie du professeur. Elle n'exclut aucune espèce de maux; elle les
rattache tous à un mal primitif, le mal absolu. Ce mal est réel & inextirpable; effet de la civilisation
sur lui. Contradiction fondamentale entre la destinée de notre nature & notre condition ici-bas:
source de bien d'autres contradictions & de tous maux. Doctrine conforme aux idées des peuples. En
non seulement le mal existe, mais il est réel, essentiel.

11e Leçon. Ce qui a été dit jusqu'à présent sur le mal est très-abstrait; inconvénient & avantage de ce
caractère des résultats scientifiques. On n'aperçoit généralement que les effets, le mal sensible & le mal réel;
c'est au philosophe de signaler & de déterminer le mal réel. Exactitude & légitimité de la définition de ce mal.
— L'humanité jouit-elle d'un bonheur sans mélange? — Y a-t-il pour l'homme plus de mal que de
bien? — Le mal pourra-t-il jamais être extirpé de la condition humaine? Nous ne sentons pas tout
notre mal; notre malheur n'équivaut pas à notre mal. Cependant on juge du mal par le
malheur. Nécessité d'étudier le bonheur, qui n'est pas en rapport avec le bien; exemples.
Des éléments du bonheur. 1° Élément physique, résultant du bien-être du corps. 2° Élément
qui naît de la satisfaction de nos penchants, élément personnel. 3° Élément sympathique. 4° Élément
moral. Il faudra déterminer leur importance relative.

12e Leçon. Le bonheur suit une loi différente de celle du bien. Il n'y a pas proportion entre le bien & le
bonheur; autrement nous serions très malheureux, & il y aurait, d'homme à homme, pour le bonheur
d'énormes inégalités. Le bonheur est en raison inverse de la distance qu'il y a du bien qu'on possède,
non point à celui qu'on ne possède pas, mais à celui qu'on désire. — Malheur léger des conditions
inférieures, qui ont toujours devant elles un bien possible. Malheur bien plus profond des hommes
qui sont arrivés aux limites du développement de l'esprit possible en cette vie. Faust; Newton
commentant l'apocalypse. Bossuet & le christianisme consolant les classes inférieures, & leur
montrant les impossibilités où échoue notre nature. Danger de l'instruction disproportionnée
à l'éducation. Règle à suivre à cet égard. — Importance du plaisir moral.

13e Leçon. Que la méthode suivie dans cette recherche par les philos a été défectueuse. Nécessité
d'en suivre une autre & d'insister sur ce qui a déjà été trouvé.
Définition du bien & du mal. Bien réel; bien moral; longs détails sur celui-ci. Il constitue
l'égalité entre les hommes; il est la prérogative de l'homme. Il fait l'impersonnalité. Sa
réalisation complète est au pouvoir de chacun. — Tout plaisir résulte de la production d'un bien.
Exemple, plaisir esthétique. — Loi du bonheur: en raison inverse de la distance qu'il y a entre
le bien possédé & le bien désiré. — Du bien & du mal latent.

14e Leçon. — Du plaisir moral en particulier. Illusion dans laquelle jette l'analyse. L'homme n'est ni une bête ni un ange. — Mobiles et motifs. Longs et excellents détails, ppalement sur les motifs, sur le mode d'agir raisonnable opposé au mode sensible ou animal. Impersonnalité du motif. En quoi consiste la moralité? Les motifs ne sont pas si rares qu'on se l'imagine. Des bornes de notre pouvoir relativement à la moralité. De l'état de Sainteté. — Plaisir moral; en quoi il consiste? Pourquoi dépend-il plus de nous que les autres? Pourquoi est-il plus pur et plus durable? Son absence et sa présence sont de plus grande conséquence pour le bonheur. La pratique du bien moral produit tous les autres biens: Être vertueux est une condition sine quâ non pour être heureux.

15e Leçon. Longue description du premier mode de détermination, du mobile et de ses variétés, de l'impulsion naturelle; puis ensuite du second mode de détermination, du motif, de l'évidence de la raison. Différents caractères de ces deux sortes de ppes d'actions et des déterminations qui s'ensuivent.

Différences entre le plaisir moral et les autres éléments du bonheur. Il dépend de nous; il peut être complet; il peut être continuellement renouvelé. En cas de succès, deux plaisirs; et du moins un, en cas d'insuccès. Combien son absence est regrettable. — Quelle est la meilleure méthode du bonheur? Trois systèmes: 1o Égoïsme instinctif; 2o Égoïsme calculé ou réfléchi; 3o Système vertueux, raisonnable ou moral. Élimination du premier; comparaison des deux autres. Etc... (voy. à la marge de la Leçon.

16e Leçon. Dans quel système, égoïste ou moral, produit-on le plus de bien et par conséquent de bonheur? Dans le système égoïste on n'a pour mesure du bien que la sensation agréable. Or, c'est une mauvaise mesure; raisons qui l'établissent. Supériorité de la raison sous ce rapport. Double satisfaction, en cas de succès; au moins une satisfaction en cas d'échec. Puissance des remords pour troubler le bonheur. Est opposé à une passion dominante. Suite: conséquence de la conduite.

17e Leçon. Les questions dont les solutions dépendent de la connaissance des faits psychologiques sont depuis longtemps résolues dans la conscience du genre humain. Ex. tirés de la Morale et de l'Esthétique; le sens commun a le sentiment de ce dont le pphe doit avoir l'idée. Application au problème religieux. Dans toutes les consciences chez tous les peuples nous trouvons l'idée, le désir et la conviction de quelque autre chose. Le pphe doit les éclaircir et les justifier en se fondant sur les faits d'où ils sont sortis spontanément. Le système seul de ce désir d'autre chose prouve qu'il y a autre chose; car il prouve la supériorité de notre nature sur notre condition, l'impossibilité qu'elle atteigne ses fins en ce monde. Démonstration de cette supériorité. Le raisonnement du sens commun à cet égard est-il légitime? Justification du fait et du ppe. Désordre et injustice qui résultent de cette contradiction et malheur gratuit qui en proviennent s'il ne doit pas y avoir une réparation; c'est un autre raisonnement qui suppose un autre fait et un autre ppe. — Reste la question de savoir pourquoi Dieu a pris ces détours? Pourquoi pas tout de suite l'harmonie et le bonheur? Création de la personne.

18e Leçon. Deux ppes de l'induction relative à une autre vie: Dieu ne fait rien en vain; et ppe de justice. Mais d'abord pourquoi Dieu nous a-t-il fait passer par cette vie de contradictions? Question soluble indépendamment de celle d'une autre vie. Systèmes inventés pour y répondre: Manichéisme; Système d'une chute antérieure; Optimisme; Système de l'épreuve. Solution de Jouffroy. Intervention de la liberté, création de la personne; mérite, responsabilité. Excellents développements. Sans cela, nous serions restés des choses, et non des personnes, libres, et causes comme Dieu. Dignité de la personne relativement aux choses; non trop payée. Cet état de choses est le plus favorable même pour le bonheur. Gloire du Christianisme d'avoir trouvé le mot. De ce but de la vie résulte une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme.

19e Leçon. Deux hommes en nous, l'un divin, l'autre humain. Le premier se développe d'abord, le second dans l'état présent il reste imparfait. Effet de la vie actuelle; création de la personne. En quoi & comment nous sommes semblables à Dieu? — De la personnalité. Où elle commence: forces naturelles... Ensuite, outre la conscience, initiative des actions ou liberté, achèvement ou second degré de la personnalité. Nouveau degré, degré suprême, la liberté au service de l'ordre, du bien, & non pas des instincts. Étude de cette transformation de la chose en personne chez les différents individus & à différents âges.

Ce résultat rapproché de cet autre, que le plaisir moral seul dépend de nous, démontre concurremment avec lui que le but de cette vie est la création de la personne. Deux mérites possibles en cette vie, deux choses que nous admirons en les distinguant: se faire libre ou personne; & puis ne se servir de cette liberté que sous la loi & au service de la Raison. Différence.

20e Leçon. Même sujet que dans les deux leçons précédentes. D'où vient que l'homme, ayant par sa nature une certaine destinée, a été mis dans une condition qui ne lui permet pas de l'accomplir? Solution: résultat net de la vie pour tous, transformation d'une chose en personne. C'est aussi le but que la création s'est proposé. Personnalité, source de tout mérite & de toute dignité; même du bonheur. La situation pénible de cette vie est donc un double bienfait. De cette manière on se rend compte de toutes ces choses qui restent choses, les forces de la nature; des animaux. Ce qui manque aux uns & aux autres pour devenir des personnes. L'homme, roi de la Création. — Deux degrés dans la personnalité: 1° se faire libre, prendre le gouvernement de sa nature; 2° user de cet empire au profit & pour le service de la raison. Accord parfait de la fatalité & de la liberté. — Supériorité du second degré sous tous les rapports; il est seul moral. Combien la liberté (même celle de se faire du mal) doit être sacrée pour les gouvernements? Quelle doit être à cet égard la conduite véritablement bonne des gouvernements?

De la chimère de ceux (fouriéristes) qui prétendent amener le bonheur parfait, faire disparaître la lutte & les oppositions par une brillante réorganisation des sociétés, en harmonisant les forces & les caractères. Réfutation de ce rêve.

21e Leçon. L'être divin subsiste en nous; car la liberté est changée par les lois de nos facultés, & elle ne s'applique jamais à la direction de toutes nos facultés à la fois. Fécondité des observations psychologiques. Quelques-unes de ces observations; lumière qu'elles répandent. Mélange en nous de liberté & de fatalité. Dans quels cas la fatalité reparaît & nous domine? Dans l'acte le plus libre il y a toujours quelque chose de fatal. Et pourtant nous sommes libres. Humilité & grandeur de l'homme, œuvre de Dieu, œuvre de l'homme dans nos connaissances. De même deux manières de connaître, l'une vague, celle du sens commun, l'autre claire, celle de la science. De même doctrine de la chute, doctrine de l'épreuve. De même en esthétique, le beau & le sublime. Partout trace de ces deux êtres.

22e Leçon. Réponses à des objections. 1° La transformation de la chose en personne n'est pas le but de la vie actuelle; car la femme ayant peu de personnalité ne serait pas aussi bien placée que l'homme pour atteindre ce but. 2° La personnalité, la volonté dépend du corps; l'immortalité n'entraînera donc pas la subsistance de la personnalité.

Reprise. Deux degrés de personnalité, être homme, & être vertueux ou moral. Trois arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Ils sont inapplicables aux forces naturelles, car elles n'ont pas de droit; ni aux animaux, car ils ne sont pas libres. Il en est tout autrement de l'homme: il a droit, il est libre; il serait victime d'une injustice.

Réponse admirable du catéchisme sur cette question de notre destinée.

23e Leçon. Il ne faut pas exiger dans nos démonstrations une rigueur & une évidence mathématiques. Il y a certaines vérités absolues, & non pas relatives ; telles doivent être nos inductions relativement à une autre vie, & surtout relativement à la justice ; autrement elles n'obligeraient pas Dieu. Universalité de nos idées sur le bien & la justice, preuve que nous en avons. — Supposition qui fait parfaitement sentir combien Dieu serait injuste, s'il anéantissait l'âme au moment de la mort. — Ce sont là des vérités de fait qui deviendront de plus en plus évidentes par l'observation des faits. Pourquoi Dieu n'a pas permis que cette évidence fût pleine & entière d'abord.

24e Leçon. Passage de la forme populaire à la forme scientifique. Critique des principes sur lesquels se fondent nos inductions par rapport à une vie future. Ce qu'est que ce principe, que rien n'a été créé en vain. Le rapporter au principe général & unique de la raison : l'incomplet suppose le complet, la partie le tout. La vie paraît à notre raison quelque chose d'incomplet qui ne se suffit pas à soi-même ; elle ne présente pas l'accomplissement entier de notre destinée. Ensuite la création de la personne, qui d'ailleurs n'est jamais complète, ne peut être qu'une préparation. — La justice exige notre immortalité.

25e Leçon. Conclusion. Étendue de la question religieuse. Ce qui en a été résolu. Préparation qui résultait du cours de l'année précédente. Plus de détails dans celui de cette année sur notre condition actuelle, source du bonheur & du malheur, de leurs causes, de leurs lois, de leur dépendance. Explication de cette vie pour voir si elle a un sens indépendamment d'une vie future. La vie est une épreuve qui a pour but & pour effet la création de la personne. — Alors a été abordée la question de l'immortalité. Il répugne à nos idées d'ordre & de raison que cette vie soit tout. La création de la personne ne peut être qu'une préparation, une condition ; absurdité qu'il y aurait à ce qu'elle fût anéantie au moment où elle commence à se sentir. — Si l'âme devait être anéantie, pourquoi porte-t-elle en elle-même l'horreur de l'anéantissement & l'idée qu'il y aura autre chose ? Comparaison de l'homme & des animaux relativement à l'immortalité. — Difficulté de concevoir l'anéantissement. L'homme survivra donc à la mort, tel qu'il est, personne.

Cours de 1832 — 1833.

1re Leçon. Recherche entreprise : détermination de la destinée de l'homme. Ce qui a été fait les deux précédentes années. — Destinée de l'homme en cette vie : vraie question de la morale. — Pour la résoudre recourir à la connaissance de la nature humaine, à la psychologie. Elle nous indique comme signes de notre destinée trois tendances ou penchants. Destins qu'elles marquent ne sont jamais atteints en ce monde. Pourquoi cette contradiction ? Constitution des choses : opposition des forces, antagonisme universel. Conséquences de cette singulière situation. Notre destinée absolue reste ; & dans cette vie nous devons travailler à son plus grand accomplissement possible. — Ce qui fait naître l'obstacle : le mal, le plaisir & la douleur, la passion. La liberté, enfin la raison. Conception des meilleurs moyens pour atteindre nos fins ; puis conception du bien, de l'ordre. Lutte entre le penchant au mouvement indéterminé & le mouvement libre & raisonnable : lequel doit être suivi en cette vie ? Mysticisme. Lutte entre l'égoïsme passionné, & l'égoïsme calculé ; ensuite entre l'égoïsme calculé & le motif du devoir. Voilà le résultat du cours de la 1re année : quelle est notre destinée, & notre destinée en ce monde, & le meilleur moyen pour accomplir celle-ci ? De là nos rapports avec les autres êtres.

Mais d'où vient que nous avons été placés dans cette situation contradictoire avec notre destinée absolue ? Pourquoi le mal d'abord ? Objet du cours de la seconde année. Systèmes réfutés. La raison de cette disposition est la production du bien moral, la création de la personne en nous.

raisons qui nous portent à le croire. Le but de la vie est l'accomplissement du bien moral.

2e Leçon. Immortalité de l'âme. Comparaison entre les preuves de ce dogme & celles du dogme de l'existence de Dieu. Sont-elles & est-il nécessaire qu'elles soient mathématiques? Méthode à suivre dans l'exposition des preuves de cette vérité. Supposé que le but de la vie fût la vertu, la pratique du bien moral, cette vie ne se suffirait pas à elle-même. Le bien ne s'accomplit jamais qu'imparfaitement en ce monde, quoi qu'en dise le Christianisme, & ensuite les différents hommes l'accomplissent inégalement. Preuve de ces deux faits. La moyenne des hommes n'atteint pas à la moyenne de la moralité; & dans la plupart de nos actions nous obéissons, non pas au motif moral, mais au mobile passionné. Il serait également absurde de supposer que la fin de l'homme est, non pas la perfection morale, mais un certain degré de moralité, ou que chaque homme est destiné à atteindre son degré particulier.

3e Leçon. Inadmissibilité de l'hypothèse de la leçon précédente. L'homme parvenu à la plus haute perfection morale n'aurait pas accompli sa destinée; il éprouverait encore une tristesse profonde causée par la non-satisfaction de ses instincts constitutifs. Ce qu'il y a dans la destinée de l'homme deux éléments: le bien ou le développement de notre nature, & le mode de ce développement ou la vertu. Le mode moral, vertueux, raisonnable est le plus haut, parce qu'il ne laisse oisive aucune de nos facultés & qu'il est seul au niveau de la grandeur de notre nature. Notre destinée est le plus grand développement suivant le mode le plus haut & le plus digne. Elle ne serait accomplie ni avec la plus haute moralité sans le développement complet, ni avec le plus grand développement sans la moralité ou la personnalité. Notre nature réclame l'un & l'autre. — Grande affaire de la vie actuelle, formation de la personnalité, laquelle emporte nécessairement l'accomplissement complet du bien, lequel est réservé pour une autre vie. — La perfection morale se trouvant inégale entre les hommes, ce ne peut être leur but définitif à tous.

Quand les philos., quand les écrivains, quand les poètes viennent apporter ici, à ce commun abîme de tous les hommes, un des leurs, ils viennent sans trouble, sans ombre, sans inquiétude, pleins d'une foi inexprimable dans cette autre vie sans laquelle celle-ci ne serait digne ni de Dieu qui la donne, ni de l'homme qui la reçoit. Les penseurs ne se défient pas de Dieu! Ils regardent avec tranquillité, avec sérénité, quelques-uns avec joie, cette fosse qui n'a pas de fond; ils savent que le corps y trouve une prison, mais que l'âme y trouve des ailes!

Oh! les nobles âmes de nos morts regrettés, ces âmes qui, comme celle dont nous pleurons en ce moment le départ, n'ont cherché dans ce monde qu'un but, n'ont eu qu'une inspiration, n'ont voulu qu'une récompense à leurs travaux, la lumière & la liberté. Non, elles ne tombent pas ici dans un piège! Non! la mort n'est pas un mensonge. Non! elles ne rencontrent pas dans ces ténèbres cette captivité effroyable, cette affreuse chaîne qu'on appelle le néant! Elles y continuent dans un rayonnement plus magnifique, leur vol sublime & leur destinée immortelle. Elles étaient libres dans la poésie, dans l'art, dans l'intelligence, dans la pensée; elles sont libres dans le tombeau.

Victor Hugo sur la tombe de Frédéric Soulié.

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

Victor Hugo. Sur la tombe de Fréd. Soulié
27 septembre 1847

(Est-ce inédit)?

Voir la Notice nécrologique sur Frédéric Soulié par V. Hugo, A. Dumas, J. Janin, etc.
1847, in 8.

C'est imprimé dans Actes et paroles t. I. Hetzel et Quantin. 1882, p. 528-29.

p. 155 – 321

Cours de 1823
copié par
le Dr Vulfran Lafaist,
frère de Benjamin

153 Bis
r

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

45, Rue d'Ulm

UNIVERSITÉ DE PARIS

Paris, le *192*

Cours de 1823

rédigé par le Dr Vulfran Le faict

(frère de Benjamin)

153 Bis
N

+ Cours de morale de Mr Jouffroy (1823)

Trois formes sous lesquelles la Morale a été posée : quelle est la règle que l'homme doit suivre ? en quoi consiste le bien ou le mal ? quel est, ou quel doit être le motif de nos actions ?

Comme la pphie la morale a toujours été inexactement définie. La question morale, celle que la science doit résoudre et qui est la science elle-même a été posée sous des formes différentes, en sorte qu'il faut déterminer d'abord le véritable but qu'on doit poursuivre et la direction où l'on doit marcher pour l'atteindre. Trois ou quatre questions différentes ont été proposées par les pphes. Les uns se sont demandé quelle était la règle que l'homme devait suivre, la loi qui devait commander ses actions et la découverte de cette règle leur semblait l'achèvement de la morale. D'autres laissant là toute idée de règle et de loi, ont cherché en quoi consistait le mal et le bien. Ils ont dit : ce qui est bien c'est ce que l'homme doit chercher, il doit éviter ce qui est mal. Ce fut en gal de cette façon que les anciens envisagèrent la morale sous ces termes : quel est le souverain bien. Enfin d'autres pphes ont cherché le motif de nos actions. En effet nos actions sont déterminées par qq. chose. quel est cette chose ? sous ce point de vue particulier, on a encore distingué deux points de vue : les uns posant simplement une question de fait, ont demandé quel est le motif qui préside aux actions humaines ; les autres allant plus loin ont posé une question de droit et ont dit : quel est le motif qui doit présider à nos actions ?

Ce qu'il y a de commun sous ces trois formes, recherche de qq. chose de supérieur et d'étranger à l'homme, d'une règle qui le guide, le commande.

Voilà donc trois formes de la question morale. En les considérant on trouve dans toutes un élément commun qui peut aider à découvrir la question morale véritable. Toutes ont pour but la recherche de qq chose de supérieur à l'homme, d'une règle à laquelle il doit se plier, d'un bien qu'il doit accomplir, d'un motif qui le guide et le détermine. Toutes reconnaissent une supériorité étrangère à lui, à laquelle il doit se soumettre, un but final auquel il faut qu'il arrive. Par là, se révèle à peu près le sens qu'il faut attacher à l'idée de morale. Cette règle, ce souverain bien, ce motif est qq chose qui doit régler la conduite humaine.

Nécessité de préciser la question, pour cela de observer.

Mais la question ainsi posée resterait encore dans le vague ; il faut se hâter de s'en faire une idée plus précise ; il faut rentrer en soi-même. L'observation seule peut nous fournir des lumières ; nous resterons dans le vague et l'obscurité tant que nous n'aurons pas vu en nous non seulement la nécessité mais la nature et la portée de la question morale.

De l'observation intérieure.

Nous sommes doués de la faculté de connaître. Cette faculté a une direction naturelle de nous à ce qui n'est pas nous, comme toute force se développe naturellement d'elle à ce qui n'est pas elle. Jamais dans l'enfance, l'homme ne s'est replié sur lui-même, plus tard il conserve cette habitude. Tant qu'il s'arrête dans l'étude du non moi cette direction naturelle est bonne et ne peut nuire à ses recherches. Elle les gêne beaucoup quand l'intelligence veut s'occuper d'elle-même et se replier sur son principe. Alors il faut un effort pour rompre cette vieille habitude, effort nécessaire pour les études psychologiques et morales. Cherchons donc à nous regarder et à nous sentir. Cherchons à manifester l'homme aux yeux de l'homme, c'est alors que nous verrons clairement la question que ce qui est nous nous inspire.

1re question : que sommes-nous ? 2e question : qu'avons-nous été, que deviendrons-nous ? notre origine, notre destinée, notre fin.

La première de toutes, c'est celle-ci qui suis-je ? quel est ce principe connaissant sentant et voulant ? je suppose cette question résolue et que l'homme sache comme il voit, comme il sent, comme il agit, toute cette science lui suffit-elle ? Il faut chercher ce que nous sommes, unis par des liens mystérieux avec un corps qui n'est pas nous, jetés sur une terre où nous ne faisons que passer, mis en rapport avec des êtres si différens de nous et si différens entre eux ? Quel est notre origine ? quel est notre fin ? où va cet être qui s'appelle homme ? ainsi après la question de savoir ce que nous sommes, nous voulons savoir ce que nous avons été et ce que nous serons ; quelle est notre nature ? quelle est notre destinée. Deux questions qui embrassent le moi dans toute sa durée et dont la solution satisfait toute curiosité possible.

Ces deux questions sont universelles.

Et observons que cette double question n'est pas particulière au moi, que nous la proposons sur tout objet. quel est-il ? d'où vient-il ? pour quel fin est-il ? quelle relation soutient-il avec ce qui l'entoure ? il en est ainsi de tout objet possible.

Pourquoi ? Parceque dans toute réalité il y a deux choses, l'existence, et la forme ou l'ensemble des qualités qui l'individualisent, et que nous nous demandons infailliblement la fin de l'existence et la fin de la forme.

Si ces deux questions sont universelles, la raison en est simple ; c'est que dans tout objet, il y a deux parties à connaître, deux principes qui font naître en nous deux questions correspondantes. Dès que notre intelligence s'applique à un être quel qu'il soit, une distinction s'opère entre les deux élémens compris dans cet être. Il y a d'abord ce qui est le principe et le fond de toute existence particulière, l'existence telle qu'elle est commune à tout ce qui est ; il y a ensuite la forme de cette existence générale, l'ensemble des qualités qui l'individualisent et la personnifient. Dans l'étude d'un objet nous ne nous occupons pas de l'existence, parceque l'existence n'est pas lui, elle est tout ; aussi l'existence étant présupposée comme condition indispensable de la science, nous étudions aussitôt la manière d'être ou la forme de l'objet ; mais après cette recherche se présente la question de la fin de l'existence et de la fin de la forme.

Nous n'admettons pas plus un être sans but qu'un fait sans cause.

L'esprit humain n'admet pas plus un objet sans but qu'un fait sans cause, et cette vue même de la diversité des êtres nous suscite infailliblement l'idée de la diversité des buts. Si l'auteur de la création a mis tant de ~~diversité~~ variété dans les choses, c'est que les fins de toutes ces choses étaient différentes et qu'il voulait que chacune marchât à sa destination par la route spéciale qui lui étoit tracée. Toute chose a un but, tout fait a une cause, deux idées inexplicables parce qu'elles sont des principes. Les deux questions étant résolues, l'intelligence est satisfaite. Toute science se borne à les résoudre. Si on fait la science de l'univers tout entier, de la création, c'est encore ces deux questions toutes seules qu'il faudra résoudre : qu'est-ce que le monde ? d'où vient-il ? où va-t-il ?

Toutes les formes de la question morale se ramènent à : quel est le but, la destinée ou la fin de l'homme ?

L'homme pose également sur lui-même ces deux questions. Si nous comparons la seconde avec les différentes formes de la question morale proposée par les philosophes, nous comprendrons que c'est là ce qu'ils ont voulu tous exprimer. Chercher la règle des ... n'est-ce pas chercher le but que doivent avoir ses actions et sa conduite, et

3° ce but n'est-ce pas la destinée humaine ? De même la question du bien et du mal se ramène à celle-ci : que doit éviter, que doit chercher l'homme. Le bien c'est ce vers quoi notre nature se dirige, c'est la destinée de l'homme. Enfin demander quels sont les motifs de la conduite humaine, n'est-ce pas demander la raison de nos actions et ne reconnaît-on pas encore là, la question de la destinée ? c'est donc la question de la destinée qu'avaient aperçu et vers laquelle tendaient les moralistes mais aucun d'eux faute d'avoir observé la réalité, n'avait pas vu l'origine de la question, ne la considérait que sous un aspect et ne la présentait pas dans toute sa largeur, telle qu'elle sort de la considération humaine.

[É]tendue de la [ques]tion : 1° destinée [ac]tuelle, ou Morale [pro]prement dite, [2°] destinée antérieure [et] future, ou religion.

La question morale, la question de la destinée embrasse une plus grande étendue et plus d'objets qu'on ne pense. A la première vue, quand je cherche l'explication de ma destinée, je cherche non seulement le but où tend mon être, mais tout ce qu'il peut devenir un jour, tout ce qu'il a pu être antérieurement à cette vie. Qu'on vous apprenne ce que vous êtes, qu'on vous révèle la raison de ce que vous êtes, votre curiosité n'est pourtant pas satisfaite et un besoin vous reste encore ; il se peut que tout en vous ne commence pas avec cette vie, il se peut que tout ne finisse pas avec elle ; vous voulez savoir ce que vous étiez avant, ce que vous serez après votre sortie de ce monde. Ainsi la morale ne se renferme pas dans l'actuel, elle en sort pour aller dans le futur et dans le passé, et l'on voit que c'est la borner dans des limites qu'elle n'a pas que la renfermer dans l'actuel, la réduire à la recherche d'une règle, d'un motif, d'un souverain bien. La question de la destinée contient tout cela ; elle contient de plus l'explication de notre destinée antérieure et future ; c-à-d. la question religieuse. D'où l'on voit que le problème gnal se divise et que la question de ce que nous sommes n'est pas celle de ce que nous avons été et de ce que nous serons.

De là deux questions particulières, deux parties de la science : destinée actuelle de l'homme, ou moral proprmt dite ; destinée antérieure et future ou religion.

[Im]portance de la connaissance de la destinée.

Si la question de la fin de l'existence est intéressante pour des objets étrangers, elle le devient beaucoup plus pour nous-mêmes, et cet intérêt particulier s'augmente quand on considère que notre destinée est entre nos mains ; non pas que nous fassions notre destinée, elle est supérieure à nous et nous ne pouvons ni la créer, ni la modifier ; mais ce qui est entre nos mains, c'est d'accomplir cette destinée ou de l'abandonner, pour nous en donner une fausse. Tout autre objet que l'homme ~~[illegible]~~ n'est pas libre d'échapper à sa destinée ; une plante sort de la terre, se développe et meurt suivant ce qui lui a été imposé ; elle ne pourra jamais se soustraire à la force supérieure qui

la domine et la conduit. Seuls, nous sommes libres, et encore dans ce complexe qui est l'homme, la partie physique toute entière est soumise à la fatalité. Mais le moi est libre, et quoique sa destinée soit au dessus de lui, au moins l'accomplissement de cette destinée dépend de sa volonté.

Si donc elle ignore sa destinée, elle peut agir contre elle; elle peut diriger ses actions vers un but qui n'est pas le sien: aussi la question de la destinée humaine n'est pas seulement une question de curiosité, elle est encore une question d'intérêt personnel, puisque tout être est intéressé à accomplir la fin pour laquelle il a été fait. Cet intérêt sera bien plus puissant si l'on passe à la vie future qui pourra continuer les conséquences de notre vie actuelle et quand un homme aura senti sa liberté sans savoir quel emploi il doit en faire, quelle est sa destinée, quand dans cette ignorance il songera que ses actions peuvent retomber sur lui; épouvanté de cette incertitude il éprouvera le besoin de résoudre une si importante question.

Sans doute, beaucoup d'hommes se conduisent aveuglément, des peuples ont suivi pendant des siècles entiers la route consacrée sans savoir ni s'inquiéter si elle était bonne; mais cela vient de ce que ces hommes ou cette société possédaient de la question une solution qui leur tenait lieu de la solution véritable, et cette indifférence pour les études morales et religieuses venait sans doute de ce qu'ils avaient reçu de leurs pères une morale et une religion toutes faites. Mais que cet homme, que ce peuple tout à l'heure si tranquille sur ces grands problèmes, vienne à douter de la vérité de sa solution, aussitôt la face de cette société, aussitôt l'état intérieur de ces individus changent et se bouleversent. Une crise succède à la fausse conviction qui les avaient longtemps aveuglés et la tranquillité ne renaît que lorsqu'une nouvelle croyance, une solution plus complète a mis fin aux incertitudes et renouvelé la foi; c'est surtout dans les époques où les vieilles solutions ne suffisent plus et où on en cherche d'autres qu'il est utile et indispensable de s'appliquer aux études morales.

§. 2

Morale. Formes. objet, notre destinée.

Il existe une question morale posée par les philosophes sous différentes formes dans lesquelles on découvre l'unité de but et le véritable sens de la question. Cette question est celle-ci: n'y a-t-il pas quelque chose de supérieur à l'homme et qui soit la loi de ses actions; puis cherchant quelles questions on pouvait faire sur l'homme nous en avons trouvé deux: celle de notre nature et celle de notre destinée.

Cette question est le complément de la question de notre nature.

Ainsi la question morale est le complément nécessaire de la question de la nature humaine, sans elle la science de l'homme est incomplète, si nous voulons la résoudre, nous la trouverons dans une liaison

intime avec la question de notre nature.

Un être existe: sur le fait de son existence, l'intelligence lui suppose nécessairement une fin. Il n'a pas été créé sans un but; il n'a pas été fait tel qu'il est sans un but particulier. Tout être a donc une fin et cette fin est nécessairement conforme à sa nature. En effet selon telle ou telle organisation, cet être est propre à accomplir telles actions plutôt que telles autres, et il serait absurde de donner à une chose faite pour un but, un autre but auquel sa conformation ne lui permet pas d'arriver. Tel est donc le rapport intime, indispensable qui unit la destinée d'un être à sa nature. Le bon sens nous trace donc l'ordre de nos recherches: nous ne connoîtrons le but de la chose qu'après avoir complètement connu ce qu'est la chose; car les êtres n'ont qu'un moyen d'accomplir leur destinée, les propriétés dont ils sont doués.

Or de ces deux choses, la manière d'être et la fin d'un objet quelconque, d'une plante, d'un animal, la première est visible, observable, la seconde n'est qu'une conséquence de la ~~seconde~~ première et on ne la découvre que par l'induction. La solution du premier problème est donc la clef de l'autre solution.

C'est pour avoir négligé cette marche, qu'on a fait tant de rêves sur la morale. Les pphes ont cherché la fin de l'homme sans avoir connu sa nature; d'autres ont imaginé un homme idéal et lui ont fait une destinée arbitraire; qq uns ont senti la dépendance de ces deux questions; mais n'ayant pas bien connu la nature humaine, ils n'ont fait que des morales incomplètes. L'Epicuréisme donne le plaisir à l'homme, pour unique destinée parcequ'il ne voit dans l'homme que la sensibilité et que la liberté lui échappe. Les Stoïciens au contraire ne voient dans l'homme que la liberté, la sensibilité leur échappe et ils firent à l'homme une destinée incomplète, ils lui ordonnèrent de se dompter complètement et d'arriver à la plus haute possession de la liberté.

Il faut donc saisir l'homme tout entier. En conséquence nous allons faire un résumé de psychologie; nous chercherons d'abord comment l'homme peut être connu, ensuite comment les phénomènes qui se manifestent en lui se rangent sous trois classes, nous étudierons ces trois classes, et ensuite nous les embrasserons toutes, nous en montrerons l'unité, et par là l'unité de l'homme triple et un à la fois.

L'homme peut-il être connu? comment peut-il être connu? Il y a en moi une chose qui a la faculté de connoître; cette intelligence atteint divers objets extérieurs. Peut-elle saisir au dedans de nous cet être qui est nous et

qui ne tombe sous aucun de nos sens? l'expérience prouve que l'homme obtient à tout instant une connaissance de lui-même et de tout ce qui se passe en lui. Par là sont constatés à la fois la possibilité d'une science du moi et aussi l'identité de l'objet et du sujet de la science.

La connaissance du moi est aussi certaine que toute autre.

Mais cette connaissance du moi est elle certaine? qu'est-ce que la certitude? un objet étant donné, mon intelligence s'y applique; de là résulte une connaissance vraie si elle représente fidèlement l'objet; fausse si elle n'est qu'une expression infidèle. Quand votre intelligence se sera crue certaine de la vérité d'une connaissance, comment pourrez vous juger si votre intelligence vous a trompé. Ici se découvrent les bornes de la certitude; il n'y a rien au dessus de supérieur à l'intelligence qui puisse connaître ses connaissances et les déclarer vraies ou fausses. Elle seule nous est garant de sa véracité. Ainsi point de certitude absolue pour l'homme. Toutes ses croyances reposent sur la confiance qu'il a dans son intelligence, sur la présomption que Dieu n'a pas voulu nous tromper.

La connaissance de nous mêmes étant acquise comme toute autre connaissance devra donc nous paraître aussi certaine que toute autre.

Elle se fait comme toute autre, par l'analyse.

Comment se fait la connaissance de nous mêmes? comme toutes les autres sciences; en ouvrant les yeux sur la sphère du monde intérieur, ils y embrassent une foule d'objets ... conscience, reflexion .... vue involontaire .... vue libre .... il faut analyser, réfléchir.

Il faut connaître analytiquement les phénomènes du moi, en déterminer les lois, et en induire les caractères constants du moi.

Nous avons vu que la science du moi était possible, certaine et que son instrument était l'analyse. Analysons donc: la conscience est antérieure, mais elle n'est pas la science du moi, car elle est obscure et la science est lumineuse, il ne suffit pas encore d'avoir une idée nette des phénomènes, il faut en connaître les lois, les caractères invariables; alors on a la science des phénomènes. Ainsi il faut éclaircir la conscience; ensuite de la connaissance analytique de ces phénomènes il faudra conclure la manière d'être permanente et absolue du moi. Voyons les résultats obtenus à l'aide de cette méthode.

Deux choses dans le moi, des phénomènes qui varient, et une réalité qui persiste et demeure toujours la même.

Dès que je m'observe, je vois le moi toujours le même et le non moi variable. L'essence du phénomène, c'est de commencer et de finir, de naître et de mourir, et tant qu'il dure, de changer de forme et de varier d'intensité; c'est surtout de ne pouvoir exister sans une réalité qui en est le support et le théâtre. Une réalité persiste sans varier, existe de sa vie propre, peut exister sans phénomènes.

Deux sortes de phénomènes, actes et modifications.

Tous les phénomènes se partagent en deux classes actes et modifications. On peut remarquer la même différence dans les deux formes d'un seul phénomène, la connaissance. La connaissance spontanée obscure, ne porte

d'un objet extérieur, mais la connaissance analysée, transformée et produite par moi-même et par un acte de ma volonté.

Sentiment d'un être supérieur à nous, qui nous a créés.

Le moi est en rapport avec d'autres êtres, avec le corps; mais ce n'est pas tout et d'un autre côté, il tient encore à autre chose. Le moi sent dès qu'il se connaît qu'il voit d'autres choses que lui-même. Il est tellement esclave des choses qui l'entourent et sa position dans ce monde lui semble si bien être celle d'un être soumis à une autre puissance qu'il n'a pas l'orgueil de se croire incréé; il reconnaît qu'il a une origine; il ne se sent que comme un acte d'une autre force. Quelle est cette cause qui a pu le créer? c'est l'être, c'est le principe suprême qui embrasse tout et contient cette existence elle-même. Le raisonnement nous apprend sans doute cette grande vérité, mais avant tout raisonnement nous en avons déjà un sentiment vague.

Ainsi, du moi sortent des phénomènes ou des actes. A ce moi aboutissent d'autres phénomènes. Ni l'objet de ces actes, ni la cause de ces modifications ne sont en lui, et d'un autre côté le moi se rattache à un principe suprême dont il se croit une émanation.

[…] marches [qu']on peut suivre [dans] l'exposition [des] faits internes: [1° a]ller de la [vari]été à l'unité, [an]alyse; 2° aller [de] l'unité du [mo]i à la variété, [syn]thèse.

On peut dans l'exposition des faits internes suivre deux marches, l'une plus naturelle qui montre les découvertes successives de l'esprit appliqué à lui-même, qui partant de la variété des phénomènes arrive à leur harmonie et à la fin, à l'unité du moi, c'est la marche analytique; l'autre marche, la marche synthétique expose les résultats sans garder l'ordre dans lequel ils ont été obtenus. Elle part du dernier et du plus important de tous, l'unité du moi et montre comment tout se concilie.

[C]onnaissance du [mo]i: 1° réalité qui [exi]ste; 2° phénomènes.

La conscience atteint une réalité et des phénomènes; ici il faut entrer dans une étude plus détaillée de ce qu'est le moi, et quitter la route analytique suivie jusqu'ici pour exposer synthétiquement notre nature.

[Ph]énomènes: 1° actes, [2°] modifications.

Tous les phénomènes internes se partagent en deux classes: il y a en nous activité et passivité; mais ces deux classes de phénomènes souvent, ont des nuances.

[Ac]tes: 1° intellec[tuels]; 2° volontaires; [3°] passionnés.

Les phénomènes qui partent de nous se divisent pareillement en trois espèces, intelligents, volontaires et passionnés. Il y a aussi des différences entre les modifications diverses que nous ressentons, par ex: entre la sensation et la manifestation également involontaire que les choses viennent en qq sorte déposer dans notre intelligence.

[…] volontaires.

Nous allons examiner ces subdivisions; laissant là les phénomènes passifs et la capacité même de les éprouver, nous ne nous occuperons que de la faculté

[…] et par consé[quent]

d'agir, et d'abord d'une de ses branches les actes volontaires. Ne nous effrayons pas de cette multiplicité, l'unité va bientôt reparaître.

Analyse de l'acte volontaire: 1° acte produit; 2° volition qui le précède: Elle présuppose: 1° la conception de l'acte à produire; 2° la connaissance que nous nous possédons nous-mêmes. Pour cela il a fallu se voir agir d'une manière déterminée. Nécessité de la spontanéité, qui elle même présuppose l'indétermination.

Il y a en nous la puissance de produire des actes corporels et je sais en moi-même que si je produis ces actes, c'est que je les ai voulu. Voilà donc deux choses distinctes, l'acte produit et la volonté qui le précède. Dans la détermination volontaire, il faut distinguer plusieurs choses, d'abord, je dois connaître d'avance la possibilité de l'acte; ensuite ma détermination elle même implique la conscience que je me possède moi même et que je puis disposer de moi. Tout acte de volonté présuppose donc et la connaissance antérieure de l'acte et la conscience de la liberté; mais pour connaître qu'on peut agir, il faut avoir agi, pour expliquer la première détermination volontaire, il est donc indispensable d'admettre une activité involontaire spontanée, qui toutefois ait cela de commun avec l'activité volontaire que toutes deux sont déterminées et se dirigent vers un but spécial, et là il devient encore nécessaire d'admettre une autre espèce d'activité, non plus déterminée, mais se développant sans but, une force au moment de sa création doit rester dans un état d'action indéterminée, illimitée et ne s'arrêter sur aucun point déterminé.

Les trois états d'indétermination, de spontanéité et de détermination libre prouvés par l'observation.

Cet état d'indétermination, cet état de spontanéité que nous a découvert la logique nous sont aussi livrés par l'observation et pour rendre ceci plus clair, nous allons observer comment s'exerce l'activité intellectuelle.

Mes yeux s'ouvrent, ils se promènent d'abord sur tout ce qui se trouve à leur portée, sans choix et sans spécialité; c'est l'activité indéterminée, puis ils sont attirés tout à coup vers un point, sans que je l'aie voulu ni ordonné, c'est la spontanéité. Enfin par ce mouvement spontané, il m'est révélé que je puis diriger ma force; alors je veux, j'ordonne; ma liberté m'est découverte, la volonté vient de naître.

C'est par ces trois degrés que passe la force quelle qu'elle soit, intellectuelle ou productive.

Obstacles à l'action et à l'intelligence, sensation, passions.

En même temps que notre moi se développe il rencontre des forces qui l'arrêtent, toute chose n'est pas également claire, toute action également facile; de là, la sensation, de là les mouvements de la passion bienveillante ou malveillante.

On voit que la passion est une modification saisie d'un côté, ou en

peut dire autant de la connaissance. Avant que mon regard se porte volontairement vers un objet, il a fallu que cet objet vint de lui-même se manifester à notre intelligence, éveillée tout d'un coup mais jusqu'alors inactive ; à cette manifestation l'esprit répond par un mouvement volontaire qui s'adresse plus spécialement à l'objet et le saisit plus directement.

La connaissance comme la passion est un acte précédé d'une modification.

De la multiplicité nous sommes remontés à un petit nombre de phénomènes, et là on a vu naître la possibilité de l'unité du moi qui réunit dans son sein tant d'éléments divers et tant de contradictions apparentes.

§ 5

Nous avons cherché à connaître quelles facultés annoncent dans le moi les différens phén. que nous voyons apparaître à sa surface, et à prouver que ces différentes facultés ou capacités peuvent exister dans un être un. Pour arriver à ce double but nous avons énuméré les différens phénomènes que l'observation nous découvroit dans le monde interne et nous avons classé ces phénomènes, selon leurs ressemblances et leurs différences.

Ce qui a été fait : unité des phénomènes du moi rapportés à différentes facultés ou capacités.

Au premier regard, ils se sont partagés en deux classes, actifs et passifs. Parmi les premiers, il en est qui ont pour objet de mouvoir le corps ; d'autres de diriger l'esprit pour le mener à la connaissance ; les autres enfin résultent d'une sensation éprouvée. Parmi les phénomènes qui aboutissent au moi, les uns affectent le moi de plaisir ou de peine, les autres viennent jusqu'à lui sans l'émouvoir, ni péniblement ni agréablement, mais ils l'éclairent et le frappent de certaines notions. Voilà donc trois espèces d'actes et deux phénomènes passifs. Ici il faut faire sentir d'une manière nette et vive l'existence de ce double mouvement dont le moi est tour à tour le sujet et l'objet.

Deux espèces de phénomènes, actifs et passifs ; actifs : mouvoir le corps, diriger l'esprit, répondre à la sensation. passifs, plaisir et connaissance spontanée.

Tous les hommes ont remarqué que quand ils vouloient, ils pouvoient mettre en mouvement certaines parties de leur corps. Quand le moi veut user de ce pouvoir nous sentons en nous je ne sais quelle émission de force qui par une communication inexplicable va ébranler le corps. Tandis que quelques organes subissent cette influence il se passent dans les autres organes et en eux là même d'autres phén. qui ne viennent point de cette influence, qui ne sont soumis ni à la volonté, ni à la conscience. Ainsi la main que je remue indépendamment du mouvement que je lui donne éprouve d'autres phénomènes encore, celui de la circulation du sang, de la croissance &c.

Nous avons la puissance de mouvoir le corps.

Ainsi si tout pouvoir nous est ôté sur les organes en eux-mêmes, et s'ils ont leur vie à part, nous avons au moins la puissance de les mouvoir ; elle émane de nous. A cause de ce caractère, nous l'appelons force productive ou plutôt force motrice.

Activité intellectuelle.
connaissance acquise volontairement, et connaissance spontanée.

D'autres fois, votre esprit se trouve occupé d'une idée, vous ne savez souvent comment elle est venue; cette idée en la considérant, vous la trouvez obscure, vous voulez l'éclaircir, et alors qq chose part de vous qui semble saisir cette idée, la retenir sous les yeux de l'intelligence et qui finit enfin par la transformer en connaissance claire et déterminée; cet acte qui s'appellera regard ne se renferme pas au dedans de nous; il peut sortir au dehors et aller étudier les réalités du monde externe. Quelles que soient les diverses opérations de la force qui produit cet acte, toujours est-il qu'elle existe et qu'elle n'est pas de même nature que la force motrice; mais bien que ces actes ne ressemblent pas aux actes précédemment décrits, ils viennent cependant toujours du moi. Cette force qui regarde nous l'appelons force intelligente; mais quoiqu'elle puisse bien éclaircir les idées, elle ne les produit pas. Vainement notre activité s'efforcerait de faire naître en nous l'idée d'une réalité ou d'un phénomène; si cette idée n'y était pas antérieurement, tous ces efforts seraient inutiles. Il faut d'abord que tout se manifeste à nous. Tout prouve cette existence d'une première et involontaire manifestation. Une fois que j'ai ouvert les yeux, mouvement qui dépend de moi, tout le reste se passe sans que mon activité soit mêlée. Le monde externe se manifeste à mon intelligence et dans ce phénomène singulier, je suis absolument inactif. De même qu'il se passe en moi plusieurs phénomènes, ils m'apparaissent aussitôt sans que je l'aie voulu. Enfin soit que je voie un phénomène ou une réalité externe, il se passe encore qq chose de plus étonnant, En même temps que l'idée de la réalité ou du phénomène se présente à moi, d'autres idées se présentent en même temps que je n'ai pu voir. Ainsi ce phénomène a une cause. D'où me vient l'idée de cause? Cette réalité a de l'existence; d'où me vient encore l'idée d'existence? &c... Quelle que soit l'origine de toutes ces idées, il est sûr qu'elles sont en moi, et dans toutes ces observations il se passe en nous un fait qui n'est pas un acte, je suis en qq sorte un miroir; tout se présente à moi sans qu'il y ait effort de ma part. Je sçais ce que je vois; voilà la seule condition de tous les faits, la seule part que je prenne à ces connaissances. Mon intelligence est vivante, mais elle n'est pas active. Le fait de la manifestation des idées suppose donc une faculté de voir, autre faculté que celle qui s'empare des idées obtenues, les transforme et les fait passer de l'obscurité à la clarté. A cette faculté, je donne le nom d'intelligence. Ne confondons pas l'intelligence avec la force intelligente; l'intelligence seule dans le moi peut voir et connaître; la force ne voit pas, elle ne fait que diriger l'intelligence.

Voilà donc trois facultés ou capacités découvertes, force motrice, force intelligente, et intelligence ; toutes ces choses sont nous.

Une classe de phénomènes nous reste à constater, les phénomènes de la sensibilité, dont les uns sont produits et les autres éprouvés. Dans la sensation nous sommes purement passifs ; pourtant si nous étions incapables d'activité, morts inertes comme la matière nous ne concevrions pas cet état de douleur ou de plaisir, et cela devient incontestable quand on rapproche ce fait de cet autre fait, que le moi répond par des mouvemens involontaires aux sensations qu'il éprouve. Or, dans quel cas une force peut-elle souffrir ? quand son développement est gêné ; quand peut-elle jouir ? quand il est favorisé.

Ainsi nous avons expliqué l'identité de l'être passif et de l'être actif, identité constatée d'ailleurs et par la science et par le raisonnement. En effet c'est nous qui réagissons sur la sensation. Comment réagirions nous sur une chose que nous n'aurions pas éprouvée. C'est bien nous qui repoussons ou attirons l'objet de la passion nous avons donc aussi une faculté passionnée. Une analyse plus étendue classe tous les phénomènes sous différens chefs que nous venons d'établir et les ramène ainsi à l'unité du moi. Pour nous, cette unité n'est pas douteuse et voici ce qu'elle comprend. D'abord, les faits sensibles, sensations ou mouvemens qui se suivent invariablement et que pourtant nous avons le droit de confondre sous une même dénomination, ensuite tous les phénomènes de la manifestation et tous ceux de l'éclaircissement des connaissances supposons les uns et les autres la faculté intelligente ; nous les appellerons faits intellectuels. Enfin il est encore une troisième classe de faits, l'action du moi sur le corps. L'énergie qui les produit a été appelée force volontaire : cette expression est fausse, puisqu'il n'y a pas dans le moi de volontaire que la force qui commande aux organes, et que la faculté qui éclaircit les connaissances est aussi volontaire ; nous remplaçons donc ce nom par celui de force motrice.

Ces classifications bonnes pour aider l'esprit, faussent la réalité, puisqu'elles confondent des phénomènes bien différens et séparent qui se ressemblent, qu'elles mettent ensemble des faits actifs et des faits passifs et qu'elles supposent dans le moi trois mouvemens d'instant qui s'accomplissent à part, tandis que tout se mêle. Il faut donc rejeter ces divisions absolues dont s'aide la faiblesse humaine et faire sentir la réalité.

Or voici ce qu'il y a en nous. Nous sommes une force capable de recevoir des manifestations, de remuer de certaines parties de notre corps, de ressentir des obstacles et des ~~difficultés~~ facilités. Voilà ce que nous sommes ; voilà comme il faut considérer

Ce qu'est le moi en lui même. L'activité seule lui est essentielle.

l'unité du moi, oubliant toute vaine classification.

Nous allons passer au développement même du moi et à sa nature intime.
La nature du moi est évidemment d'être actif; la molécule au contraire est
pour nous qq chose d'inerte et de mort. Nous trouvons encore une qualité
primitive du moi, la capacité de recevoir la manifestation des choses. Nous ne
pouvant nous expliquer comment cette capacité aurait pu survenir postérieurement
dans la force moi, nous sommes forcés d'admettre qu'elle fait partie d'elle même
ainsi la force moi est ~~primitivement~~ un être capable d'agir; mais en effet la
nature du moi n'est pas d'éprouver des sensations, il n'en éprouve que par les
obstacles qu'il rencontre. Ces obstacles ne sont pas dans la nature de la force; ils
sont hors d'elle donc, et la sensibilité, la réactivité sensible ne sont pas
essentiels, à la force moi.

Il en est ainsi pour d'autres capacités encore. Est-il dans la nature de
l'intelligence de se diriger vers un point déterminé ou spontanément ou
volontairement. Sa nature est de voir; toutes les réalités vont se peindre en
elle, donc elle connaît toutes les réalités, donc elle ne doit pas se porter sur l'une
plutôt que sur l'autre; il n'y a pas de raison pour qu'elle veuille éclaircir, puis-
-qu'il n'y a pas de raisons pour qu'elle ait vu une chose plus obscurément qu'une
autre. Pourquoi donc ne reste-t-elle pas une faculté simplement perceptive?
c'est qu'il y a des réalités qui lui apparaissent plus obscurément. Cette obscurité
vient-elle d'elle ou des réalités? Pour elle, laissez la dans sa nature, elle
connaîtra tout égalemnt; les inégalités de ses connaissances ne peuvent pas
venir d'elle; elles viennent toutes des réalités qui ne se présentent pas les unes
aussi bien que les autres. Donc si l'intelligence se concentre sur un point, c'est
que ce point ne ressemble pas aux autres. L'obscurité de ce point l'a involontairement
concentrée. Si cette obscurité ne cède pas elle fait un effort pour se concentrer
davantage et découvrir sa liberté. Ainsi naît des obstacles du dehors et de la
position actuelle de l'intelligence le regard spontané et volontaire, qui primitivement
n'appartiennent pas au moi. Il en est donc de même de la force motrice.
Figurez vous l'activité telle qu'elle est, c-à-d- une force qui s'épandre sans
mesure et sans borne; pourquoi se concentre-t-elle, si tout cède
également? si elle peut tout, elle n'a en aucun cas besoin d'augmenter sa

puissance. Si donc elle se concentre, c'est que productrice comme intelligente elle rencontre des inégalités.

Ainsi la force motrice et l'intelligence nous sont seules essentielles; les autres résultent de notre position actuelle. Mais la force agit sans but et l'intelligence voit sans direction. Partez de cette nature, environnez-les d'obstacles qui les gênent ou attirent ses efforts, aussitôt vous créez toutes les autres capacités. La spontanéité naît d'abord et lui apprend qu'il peut se diriger et se concentrer. De là la liberté, de là les passions. Dès lors, l'homme existe tout entier, l'homme bien différent de l'homme primitif, ce qui sépare la force intellectuelle et active qui est nous, ce qui fait qu'il y a si loin de l'état primitif à l'état actuel, c'est que la force n'est plus dans sa position naturelle. C'est toujours une force; mais quelle dégradation! elle pouvait tout, elle voyait tout; et il faut se concentrer sur un point pour que ce point lui cède. Le mal provient de notre union avec la matière, c'est là ce qui nous rend faibles.

§. 6.

Nous n'avons donné qu'une notion générale de la nature humaine, insuffisante pour commencer la recherche de la destinée, et il faut encore approfondir quelques-unes de nos facultés.

Le moi est une force qui agit sur le corps et lui imprime certains mouvements. Ces mouvements sont des actes, et la suite de ces actes considérés dans leurs motifs et dans leur but forment ce qu'on appelle la conduite humaine. Mais cette force motrice étant libre et ainsi responsable de ses actions est nécessairement éclairée et doit posséder une lumière qui l'instruise sur ses actes et lui apprenne si elle doit les accomplir ou s'en abstenir. Cette lumière c'est l'intelligence qui prend connaissance de tous les actes proposés à la délibération du moi, qui les juge et prononce qu'il faut ou qu'il ne faut pas les accomplir. Mais l'intelligence est souvent combattue par la passion, c-à-d. par les mouvements que produisent les sensations dans le moi; c'est donc entre ces deux influences presque toujours contraires que le moi doit suivre son chemin, éclairé par l'intelligence, entraîné par la passion. Approfondissons donc la sensibilité et l'intelligence et leur influence sur la volonté.

Nous avons démontré que l'intelligence n'a pas naturellement de direction déterminée. Que l'on se figure un principe intelligent dans le sommeil et s'éveillant. Il ne peut pas se diriger, il ne sait pas qu'il est libre, il ignore qu'il existe des

objets à regarder. Le pe intellectuel n'étant qu'une capacité de réfléchir les objets et non pas une faculté de les aller chercher, il faut avant tout que les objets viennent se peindre en lui, puis par l'influence des objets, l'intelligence se détermine involontairement puis volontairement.

Objets auxquels s'applique l'intelligence : objets observables, mondes interne et externe ; 2° objets inobservables. Différences psychologiques, qui font supposer en nous trois facultés.

Jusqu'à présent nous avons considéré la force intellectuelle en elle-même considérons les objets auxquels elle s'applique et voyons quelles différences font naître en elle ces objets.

Dès que l'intelligence se développe, deux choses se manifestent à elle, le monde interne et le monde externe ; puis elle conçoit des choses qu'elle ne voit pas hors d'elle et qu'elle ne sent pas en elle ; nous concevons d'abord l'existence de la force puis nous concevons qu'elle dure, nous concevons le temps dans lequel elle s'écoule et se produit ; nous concevons des causes, nous concevons l'espace. Monde invisible, monde interne, monde externe, tels sont les seuls objets de la connaissance. or différens, pour être saisis, ils supposent dans l'intelligence trois capacités différentes.

Différence entre l'observation externe et l'observ. interne ; entre les deux observations et la raison. Différences psychologiques et logiques.

Conscience, observon, conception ou raison. Entre ces trois choses, il y a des inégalités notables ; Ce qui caractérise l'observation externe, c'est que bien qu'il voit vue directe des objets, il y a cependant un intermédiaire les sens. Ce qui distingue les deux observs de la raison, c'est que les réalités sont saisies sans intermédiaire, tandis que la réalité invisible ne tombe pas directement sous l'intelligence et n'est apperçue que sous qq uns des objets de l'une et l'autre observation. Le caractère de la connaissance expérimentale, c'est d'être une somme de faits particuliers, variables, changeants. Les connaissances obtenues par la raison ont des caractères opposés, ils ont une infinité, une immobilité absolue. supprimez l'existence : attributs, qualités tout ce qui constitue l'objet observable périt. Sans le temps et l'espace, point de phénomène. Ainsi, les idées de la raison font exister les idées de l'observation. Ce qui n'est pas par soi ce que sont les réalités, se trouve dans les connaissances. La connaissance de l'être est nécessaire et absolue, celle du phénomène contingente et relative. Les connaissances rationnelles ne peuvent se modifier, ni se détruire ; au contraire rien ne change aussi facilement que celles de l'obson ; et comme les choses et les connaissances sont diverses de même ~~que~~ la croyance que nous impose la double espèce de connaissance est différente. Telle notion nous paraît vraie d'une manière absolue ou relative, absolue si elle ne peut être autrement qu'elle n'est, relative si vous ~~supposez~~ pouvez concevoir

la destruction le changement de ce qu'elle représente.

N° 7.

Objets observables, objets inobservables, différences, phénomènes et qualités, tout cela peut périr. Cependant il y a toujours dans les corps et en moi un élément qui persiste, dans les corps on ne peut supprimer l'étendue sans détruire les corps eux-mêmes, comme la force ne peut se supprimer en moi sans que je périsse aussitôt. C'est à cause de cette apparente fixité, qu'on dit que le corps et le moi sont des réalités fausses et imparfaites. Car la raison conçoit que le moi a pu et dû commencer, bien que l'observation découvre de la persistance. Il n'y a au monde qu'une réalité véritable et elle est l'objet de la raison.

On va demander pourquoi nous comptons une seule réalité, quand l'objet de la raison se compose en effet de quatre choses distinctes, être, puissance, temps et espace. Ces choses ne sont réellement que les quatre parties d'une seule idée. En effet l'existence pour avoir produit les phénomènes doit être cause, elle devait de plus avoir en elle le temps et l'espace. Une seule de ces quatre choses est donc fondamentale, l'existence. Les trois autres s'y confondent; toutes quatre ensemble forment la réalité primitive origine de tout ce qui est, source de tout phénomène, enfin principe de tout ce qui tombe sous l'observation.

Le temps, l'espace, la cause, ne sont-ils que l'existence? sont-ils une partie d'elle-même ou en sont-ils des attributs distincts. Il est évident qu'il n'y a rien où n'est pas l'être. L'être est donc la base du temps, de l'espace et de la cause. Ces trois choses ne sont-elles que des faces de l'idée de l'existence, sont elles l'existence sous un autre point de vue; en sont elles des attributs? question difficile et peut-être insoluble.

Ce qu'il y a de certain, c'est que le temps, l'espace, la cause seraient-ils des attributs n'en seraient pas moins absolus et distincts de tous les attributs des choses finies, des phénomènes. Mais il se peut que ces choses soient absolues ~~et nécessaires~~ quant aux phénomènes et relatives quant à l'être. Qu'importent toutes ces questions? ces trois choses sont: à nos yeux elles sont absolues et nécessaires. On peut éclaircir le phénomène puisqu'il tombe sous notre vue directe, on ne peut savoir de l'absolu, qu'une chose, qu'il est. Toutefois on ne peut empêcher l'esprit humain de chercher la solution de ce problème; mais ces recherches seront probablement infructueuses.

Le monde entier se compose de deux choses, êtres ou réalité, et phénomènes, l'un conçu par la raison et absolu, les autres perçus par l'observation et variables.

Ce qui tombe sous l'observaon n'est donc réellement que phénomène de
unique, phénomènes qui en dépendent, voilà le monde entier. Or la réalité
se manifeste à notre raison, le phénom. à l'observation produisent dans l'in
des connaissances marquées de caractères opposés. Tous les caractères qui se
trouvent dans les choses, se retrouvent dans les connaissances; faisons le sentir
en exemple; la connaissance d'un fait étant admise, la conception d'une cause
nécessaire.

Nous avons maintenant à éclaircir un point difficile; les objets qui
composent le monde, c-à-d la réalité et les phénom. se manifestent à
l'intelligence à l'aide de deux facultés et déposent en nous des connaissances;

Nouveau phénomène, croyance.

mais quand ces connaissances sont en moi, il se passe un autre phénom. La co
agit sur moi, elle m'impose une croyance, je dis qu'elle est vraie et j'y crois.
Qu'est-ce que croire? Supposons que l'intelligence doutât de sa véracité; qu'a
-il? Elle penserait ou que la connaissance est infidèle ou que l'objet n'existe p
elle ne croirait ni à l'observation, ni à la raison. Si au contraire, l'intelligen
foi en elle-même, elle croit à sa propre véracité, elle a foi à toutes ses
connaissances, indistinctement à celles du visible et à celles de l'invisible.
leur vérité devra différer comme elles mêmes diffèrent. Nous avons à cher
ces différences entre la vérité des connaissances.

Existence seulement du visible; existence et nécessité de l'invisible.

Vous concevez l'espace comme nécessaire, le corps vous en concevez l'existence
mais non la nécessité. Ce qui vous frappe dans la conception de l'invisible, ce n'
pas son existence, c'est sa nécessité et comme une chose ne peut pas être
nécessairement sans être, vous saisissez à la fois et l'existence et la nécessité
l'invisible. Mais une chose peut être sans être nécessairement, et aussi vous
saisissez que l'existence du visible. Or l'existence d'une chose et sa raison, c'est
tout ce que l'homme désire connaître de toute chose possible. Ce double besoin
donc satisfait dans les connaissances de l'invisible dont nous saisissons à la fois
l'existence et la nécessité. Un seul des deux est satisfait dans la
connaissance du visible.

Comment nous complétons le visible.

Examinons comment, partant de ce fait obscurément senti par l'esprit
l'intelligence s'efforce de compléter les connaissances du visible et d'abord
remarquons que nous n'avons pas besoin d'éclaircir et de compléter les
absolues; nous savons d'elles tout ce qu'on en peut savoir, qu'elles sont et
pourquoi elles sont. Mais tous les hommes s'occupent à transformer les

de l'observation parce qu'elles ne sont que demi vérités.

Puisque le phénomène n'existe, n'est produit, ne dure et n'est logé pour ainsi dire que grâce à la réalité, l'intelligence en conclut et d'abord elle sent instinctivement que tout le phénom. sort de la réalité. Comme la réalité s'explique elle même et que le phénom. sort de la réalité, l'on cherche la raison pour laquelle le phénom. est sorti de la réalité. Tout ce qui sort de tout ce qui existe nécessairement doit en sortir nécessairement. D'un autre côté, la réalité est une et le phénomène est multiple; mais tout ce qui sort d'une chose une doit avoir une raison une. Par ces motifs, malgré l'apparente multiplicité des phénomènes tout homme est convaincu que cette diversité cache une uniformité finale, que tous ces phénomènes quelques divergentes que soient leurs routes aspirent tous à un même but. Ainsi que fait la science? examinant les phénom., elle cherche leur ressemblance, ayant trouvé des ressemblances entre qq phénom. elle cherche le but commun auquel ils peuvent atteindre: elle forme ainsi des groupes de phénom. qui ont tous la même fin. Puis elle rapproche ces groupes, y saisissant encore des ressemblances, elle réunit plusieurs groupes en un seul et ainsi, découvrant des natures de plus en plus générales, elle arrive à des faits de plus en plus généraux, elle réunit de nouveau ces natures, rejetant sans cesse les différences et ne tenant compte que des élémens communs, jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à une nature une, jusqu'à ce qu'elle découvre que tous les phénom. ont une même fin.

Que cette marche soit celle de la science, rien de plus certain, et croit on qu'elle soit adoptée par hasard, ou bien plutôt ne sort-elle pas de cette conviction profonde mais instinctive et obscure, que le phénom quoique multiple, sortant d'une chose une, doit avoir une seule raison et une seule fin, qu'il doit s'expliquer par ce qui est son origine, la réalité. Telle est donc la grande oeuvre de la science. Elle a créé un grand nombre de généralités, bien restreintes il est vrai, mais qui successivement se réunissent en généralités plus étendues. Des sciences particulières longtemps séparées se confondent. Ainsi de nos jours la physique et la chimie s'unissent, des forces qu'on avait distinguées s'allient, ainsi le magnétisme, l'électricité ne sont plus aux yeux de la science qu'une même force, et bien d'autres réunions s'accompliront encore; bien des séries de phénom. harmoniseront, et où il fallait plusieurs explications, une seule suffira.

Il y a de la vérité dans les connaissances de l'observation, en ce qu'elles représentent ce qui est; mais celles de la raison sont seules entièrement vraies

parcequ'elles représentent ce qui est et ce qui doit être; il n'y a de vérités complètes que les idées rationnelles et de plus ce sont elles qui complètent les autres. La raison seule peut achever la connoissance du visible, puisque ce n'est qu'en rapportant le visible à l'invisible que le phénom. peut être expliqué. Otés donc l'invisible, le visible ne peut être compris. C'est la raison seule qui peut connoitre une chose et voila la vérité par sa nature. Alors on observe la nature des choses et instruite de cette ~~raison~~ nature, la raison complète le fini et complète ainsi la connoissance.

Résultats: deux espèces d'objets, deux espèces de facultés intellectuelles, deux espèces de connoissances, des connoissances complètes et des connoissances incomplètes. La science tend à compléter ces dernières, à expliquer les phénom. La science n'a pas de bornes parceque les phénom. sont innombrables. La science peut donc s'augmenter, cette est c'est là le perfectionnement de l'esprit humain; mais la science ne peut jamais finir.

§. 4.

Etude de l'Intellig. en elle même, et non plus par rapport à ses objets. Jusqu'ici nous avons plutôt considéré ~~la science~~ l'intelligence dans ses objets et dans ses rapports avec les objets qu'en elle-même et dans sa nature propre. Examinons là sur le point parlons de la spontanéité et de la réflexion.

Spontanéité, Reflexion. L'intelligence s'éveille. tout ce qui est s'y peint. monde interne et monde externe; le monde externe qui presse le corps et lui donne des sensations inévitablement accompagnées de connoissances, et le monde invisible se montre aussi. Voilà la vue indéterminée; mais bientôt des inégalités qui se

Eclaircissement du visible. trouvent dans la manifestation primitive, lui impriment une direction involontaire; puis la liberté est découverte et la volonté se met de la partie. Or l'intelligence voulant éclaircir par le regard les notions obscures, trouve deux réalités, la réalité visible et la réalité invisible: la transformation de ces notions obscures en notions claires ne s'opère pas de la même manière pour le visible et l'invisible. En effet les phénom. visibles étant immédiats à l'intelligence, elle peut saisir directement leur nature. Or cette nature est toujours complexe et que même ce qui n'est pas, il se rencontrerait des phénom. simples, ils ne se représenteraient pas mêlés à d'autres phénom.; et ainsi pour connoitre plus clairement un phénom. il faut. 1° le décomposer en ses élémens. 2° recomposer ces élémens associés. L'analyse part donc d'une synthèse primitive, pour venir se résoudre en une synthèse ultérieure et claire.

Eclaircissement de l'invisible. La réalité invisible ne peut s'éclaircir. Ainsi quand nous apercevons un phénom., nous concevons que ce phénom. était par une réalité nous la concevons obscurément, mais fermement et nécessairement. Voilà la

manifestation primitive. Quand nous venons à réfléchir sur cette réalité ainsi découverte dans le phénomène, nous partons de sa nécessité pour connaître sa nature. A nos yeux elle est ainsi, non pas parce qu'elle est ainsi comme le phénomène, mais parce qu'il est nécessaire qu'elle soit ainsi; ou pour entrer dans de plus grands détails, voici comment procède l'intelligence. D'où vient qu'il lui est nécessaire de supposer quelque chose sous le phénomène? de la nature du phénomène qui nous semble insuffisante à elle même, de la nature du phénomène, la raison conclut ce qu'il faut pour être. Concevant toutes les manières dont le phénomène est fini, elle conçoit toutes les natures infinies, absolues, auxquelles elle doit participer pour y puiser l'être et les attributs qui le distinguent. Elle conclut l'invisible de ce qui manque au visible et parce que le phénomène est fini par quatre faces différentes, elle se forme une idée des quatre réalités invisibles qui complètent tout ce qui est défectueux dans le phénomène. Ainsi nous voyons directement; nous ne pouvons que rendre plus claire la nature du phénomène, mais nous créons en quelque sorte la nature de la réalité, nous la concluons de sa nécessité et de sa raison, nous concluons la nécessité et la raison du phénomène, de sa nature. L'éclaircissement de la réalité consiste en une seule chose, à découvrir sa nature par la nécessité de cette nature. L'éclaircissement du phénomène nécessite deux opérations.

Il ne faudrait pas croire que cette apparente découverte de la nature de la réalité invisible soit aussi réelle qu'elle paraît au premier coup d'œil. Le rapport de cette réalité au phénomène, était contenu dans la première manifestation et c'est de la nécessité de ce rapport que se conclut la nature de la réalité. Tout était donc dans la notion primitive et le travail de l'intelligence se borne à l'éclaircir. Cette vue spontanée est égale pour toutes les intelligences; mais toutes ne l'éclaircissent pas par cette transformation plus ou moins avancée de la vue primitive un esprit un peuple se distingue d'un autre esprit, d'un autre peuple.

Nous avons placé parmi les choses rationnelles et absolues, le beau, le juste, le vrai, trois idées qui se trouvent dans toutes nos idées, auxquelles se rapportent toutes nos perceptions de rapport. Qu'est ce que le juste? Qu'est ce que le vrai? Qu'est ce que le beau? sont-ils des attributs de l'être; puisqu'ils se trouvent dans toutes les existences particulières? sont-ils étrangers à l'être? il ne semble pas possible d'identifier ces trois idées avec celles d'espace,

de temps, de puissance. Que sont elles donc? quel rapport soutiennent elles avec l'être? quel rapport avec le phénomène. Nous croyons qu'elles représentent la relation qui unit l'être au phénomène. Le temps, l'espace, la cause sont des attributs permanents de la réalité qui peut être ont besoin de l'être pour exister, et ainsi lui sont relatifs, mais qui sont absolus par rapport au phénomène, et existent sans lui. Le beau, le juste, le vrai, semblent au contraire n'exister que parceque le phénomène existe et devoir périr avec lui.

Explication et justification de cette assertion.

Quand nous appercevons le phénomène, aussitôt concevant ce qui lui manque sous le fini nous plaçons l'infini. Tout phénomène représente donc à nos yeux et la variété, les bornes, la contingence de tout phénomène et l'unité, l'absolu l'infini. Tout phén est donc à nos yeux l'image du monde entier. C'est dans cette perception plus ou moins claire des deux élémens du monde que se trouve l'idée du beau. Le beau n'est que la réalité apperçue sous le phénomène, l'infini sous le fini, &c, l'unité sous la variété. Or le fini, le variable, c'est la vie; l'infini l'invariable, c'est l'être; le beau est donc la vie ne représentant l'être. Il y a donc dans le beau deux élémens, la vie et l'être, le fini et l'infini. Quand ces deux élémens sont complets et en harmonie dans le phén nous le trouvons beau. Il est moins si un des élémens est incomplet et dominé par l'autre. Mais parceque le fini et l'infini sont dans tout phénomène possible, tout phénomène est beau. la beauté est donc partout plus ou moins. Mais quand l'intelligence a comparé les beautés diverses elle appele laid ce qu'elle a trouvé moins beau. Plus il y a de variété plus nous sommes satisfaits, en un sens, plus une partie de nous-même est contente; plus il y a d'unité, plus nous éprouvons de la satisfaction en un autre sens. l'esprit n'est complètement satisfait et ne dit cela est beau que quand tout est satisfait en nous. La perception du beau est donc la première perception du rapport de l'être avec le phénomène. mais quand nous comprenons mieux le phénomène, quand nous savons non seulement que tout phénomène a sous lui de l'être, mais que nous savons quel le but de ce phénomène, quelle place il occupe parmi les autres, nous disons cela est bien, ou une autre expression équivalente, cela est dans l'ordre l'idée du bien n'est donc qu'une intelligence complète du phénomène.

Enfin quand nous avons découvert que le phénomène est beau et qu'il est bien, nous en avons une intelligence complète et nous résumons cette double conception sous ce mot: cela est vrai, mais en donnant à ce mot leur signification la plus étendue.

Quand nous avons [illegible] comme primitivement le phénomène, nous avons dit aussi que cette connaissance était vraie; voilà donc deux espèces de vérité, l'une à l'origine de la connaissance quand nous affirmons que ce que nous avons vu existe, l'autre à son terme, quand après avoir conçu et le beau et le bon, comprenant le rapport du phénomène avec l'existence infinie et son rapport avec toutes les existences finies, nous affirmons de cette intelligence complète du phénomène qu'elle est vraie.

Le beau, le bon, le vrai n'existent que par le phénomène. L'espace, le temps, la cause existent indépendamment du phénomène.

Telles sont les trois idées du beau, du bon (ordre ou juste) et du vrai: la 1ère précède la 2e; la 3e n'est que la réunion et l'affirmation des deux autres; toutes trois n'existent que par le phénomène, et si on le supprimait, on supprime toute beauté, toute justice, toute vérité; les idées du beau, du juste et du vrai n'existent plus que dans l'être, c. à d. dans Dieu; mais elles ne trouveraient de production, elles ne seront réalisées que par l'existence du phénomène; tandis que les idées du temps, de l'espace, de la cause subsisteront toujours quand le temps, l'espace seraient vides de phénomènes, quand la cause durerait sans produire.

La Sensibilité.

Parlons de la sensibilité. Notre force en se développant dans l'état actuel produit deux effets, elle meut notre corps, elle dirige notre esprit. Au milieu de ce développement il arrive qu'elle éprouve une modification, la sensation. Nous disons que c'est durant ce développement, parceque si la force ~~ne~~ ne se développait pas on ne concevrait pas qu'elle sentît. Ce qui est inerte ne peut éprouver de sensations; car la sensation n'est que le résultat des obstacles que rencontre une activité ..... mouvements sensibles: descriptions ..... c'est parceque les mouvements sensibles de peine ou de plaisir ont un même but, qu'on les réunit sous un même nom et qu'on les appelle passion bienveillante ou malveillante. S. 9.

Égoïsme de la passion. Amour de soi.

Avant d'entrer dans la question morale, nous devons achever nos observations sur la sensibilité, nous devons découvrir la véritable fin et la véritable origine de la passion. Ce n'est pas la cause elle même qui est l'objet de la passion, mais seulement la propriété qu'elle a de m'affecter. Je ne l'aime et je ne la désire que parcequ'elle m'affecte agréablement. La fin véritable de la passion bienveillante, n'est pas la cause de la sensation mais la sensation elle même. Il en est de même pour la passion malveillante. La passion est donc très égoïste. La première loi de la sensibilité est donc d'aspirer continuellement à son propre plaisir et de fuir continuellement son propre mal. Cette propriété de la sensibilité s'appelle l'amour de soi. L'amour de soi est distincte de la sensation.

La passion se divise en deux branches opposées. Cette division vient ...

Deux passions relativement aux objets.

des objets eux mêmes qui excitent en nous des mouvements passionnés. Besoin d'étendre la puissance quand nous nous sentons bornés, c'est l'ambition; nous désirons plus de connaissance quand qq chose d'obscure nous arrête, c'est la curiosité. Il y a donc une seule passion et il y en a plusieurs; une seule relativement au moi qui la produit, plusieurs relativement aux objets qui la font naître.

Deux passions, en considérant la passion en soi, bienveillante, malveillante.

La passion unique, la passion considérée indépendamment de ses objets se dépose encore en deux, passion bienveillante, passion malveillante.

Lois de la passion ou de l'amour de soi.

Or quels sont les caractères universels de toute passion? Ce seront les caractères de l'amour de soi; ces deux choses se tiennent et se confondent.

1ère Loi. 1ère loi. c'est de suivre la sensation, la cause fut elle inconnue.

2ème Loi. 2ème loi c'est d'être fatale, on ne peut maîtriser les passions qu'en ce sens qu'on peut empêcher la sensation d'avoir lieu.

3e Loi. 3ème loi, La proportion. La liberté parvient souvent à cacher, mais jamais à détruire ces proportions nécessaires, et tel homme plus fortement passionné, mais plus libre pourra sembler plus froid et plus indifférent que tel autre dont les passions et en même temps la liberté ont plus de puissance. D'un autre côté La sensibilité s'habitue aux sensations qu'elle éprouve souvent, et telle sensation plus violente nous agite moins qu'une sensation moins forte mais nouvelle. Ici comme ailleurs, l'habitude peut beaucoup, mais la proportion subsiste.

4ème Loi. La 4ème et dernière loi c'est que la passion n'est qu'une expression de l'amour de soi; elle est toujours intéressée. Cette loi est la plus évidente et cependant la plus contestée de toutes. En effet, beaucoup de personnes pensent qu'il y a des passions désintéressées comme la pitié la sympathie, le mouvement volontaire qui nous porte au dévouement et Qui fait qu'on attribue le désintéressement aux passions, c'est qu'on les juge par des signes extérieurs. Trois motifs ont pu induire en erreur. D'abord, la passion s'ignore elle même, et souvent l'homme qu'elle maîtrise croit se dévouer. En second lieu un phéno. intellectuel vient souvent se mêler au phéno. sensible, il lui donne sa couleur, et tout souvent plus qu'elle; tout en conseillant la même action. Enfin une action produite par la pass peut avoir des résultats utiles aux autres, funestes à nous mêmes.

1°. Lorsque l'intellig. éclairée sur l'égoïsme de la passion, laisse partout la liberté tout entière c'est alors que nous sommes vraiment intéressés; mais il y a une espèce de désintéressement dans cette espèce de naïveté de la passion.

2° La seconde cause d'erreur, c'est qu'au phénomène désintéressé, c-a-d intellectuel car l'intelligence seule peut être désintéressée vienne se mêler à la passion. On attr l'action simplement à la passion. Ainsi quand un pauvre me demande l'aumône

peut bien donner par deux motifs, par la pitié, et par le devoir. Les effets sont les mêmes.

Il faut bien distinguer les élémens intellectuels des mouvements. La passion a souvent des ressemblances avec la raison et toutes deux sont également amies de l'ordre et ennemies du désordre; mais il faut savoir où commence l'opposition jusqu'où va la ressemblance.

Il reste encore à examiner les faits qui président à l'action motrice, la liberté humaine. Cette recherche appartient toute entière à la morale; ainsi nous ne placerons pas cet examen dans la science psychologique.

Morale

§. 10

Nous avons posé en commençant ce cours une question complexe, celle de la destinée humaine; nous avons montré que tous les êtres qui n'existent pas par eux-mêmes ont une destinée. La raison ne peut pas supposer qu'une existence passagère n'ait pas de destinée et il faut bien s'en rapporter à la raison; car que pourrait-on croire? Nous croyons par suite que toute chose est nécessairement correspondante à sa destinée. Dans cette 2ème croyance se découvre le seul moyen que nous ayons de connaître la fin des choses. En effet, cette fin n'est pas visible. Elle se cache à nos yeux dans la ~~fin~~ nuit de l'avenir ou dans les proportions et l'harmonie du monde qui nous échappent. Mais puisque la fin est conforme à la manière d'être, en pénétrant dans la manière d'être des choses on peut arriver jusqu'à leur fin.

[margin: ...croyance: toute ...tence passagère ...ne destinée.]

[margin: ...croyance: la ...fin d'un être ...conforme à ...nature; ou à ...manière d'être.]

Or la fin des choses les plus simples est difficile à découvrir et l'erreur y est souvent possible. Plus l'objet se complique plus les difficultés s'augmentent; que sera-ce donc quand il faudra découvrir la fin de l'homme, c-à-d. la fin de l'objet peut-être le plus compliqué, qui renferme le plus de contradictions. En effet sa conduite participe de deux natures opposées, elle est tantôt nécessaire et tantôt libre. Voilà donc une première contradiction entre la nécessité et la liberté. — De plus la liberté par sa nature se peut se choisir différentes fins et s'acheminer vers tel ou tel but. La conduite d'un homme ressemble donc rarement à celle d'un autre. Ce n'est pas en observant comment les hommes se conduisent, ce n'est pas par l'expérience qu'on découvrira comment ils doivent se conduire. De ces oppositions et de la complexité de la nature de l'homme, il pourra naître une foule de systèmes; mais le seul moyen d'arriver à une connaissance exacte et complète de la destinée humaine sera de chercher et d'approfondir ce qu'est notre nature. Tant qu'elle n'aura été qu'imparfaitement comprise, la destinée complète sera ignorée. Ce n'est pas tout; notre nature est placée dans des relations particulières avec d'autres êtres. Ces relations la modifient et l'altèrent, en sorte que le moi a deux destinées qu'il faut distinguer. La destinée proprement dite et primitive, qui résulte de sa nature elle-même et dans sa première pureté, et la destinée actuelle qui naît

[margin: ...ulté de la ...verte de ...a destinée. ...t la chercher ...notre nature. ...notre nature placée dans ...es relations ...ulières avec ...s êtres il ...distinguer ...nous deux ...ées, l'une ...ive, l'autre ...uelle.]

de la position actuelle, des qualités accidentelles au moi. De cette différence de deux natures et de la différence qui en résulte dans les deux destinées, on a vu naître dans presque toutes les religions la croyance que l'homme étoit un être déchu, qu'il n'étoit plus à sa place et qu'outre de cette situation particulière résultoit une destinée particulière, celle de remonter à la place d'où il étoit tombé.

Il faut donc étudier la nature humaine en elle même et dans sa position actuelle, séparer le primitif de l'actuel.

Pour connoître entièrement la nature humaine, il faut donc l'étudier non seulement en elle-même, mais dans sa position actuelle, et distinguer ce que cette position produit en elle et ce qui étoit avant elle et de ce qui lui survivroit. Le sens commun de tous les peuples exprimé par leurs religions a entrevu la réalité de cette distinction. La science doit la constater, séparer le primitif de l'actuel. Nous en avons déjà remarqué les limites, revenons sur cette distinction.

Nous sommes une force, qui meut le corps, et dirige l'intelligence.

Lorsque nous rentrons en nous-mêmes, nous trouvons une force qui agit, qui connoît, qui sent, qui sait. Apprécions la valeur et la nature de chacun d'eux.

L'action se partage en deux développemens, l'une meut notre corps, l'autre dirige notre intelligence.

L'intelligence aperçoit le visible et l'invisible, d'abord spontanément, puis volontairement.

La connoissance a de même deux développemens. Par l'un elle apperçoit les réalités visibles et par l'autre les réalités invisibles. L'intelligence reçoit ces deux manifestations sans aller les chercher. Mais elle voit tel point plus clairement, tel autre plus obscurément, là, commence l'action qui la dirige, la spontanéité, puis la volonté.

De même l'activité qui meut notre corps, le meut d'abord spontanément, puis arrêtée par des obstacles, elle se concentre sur un point et ensuite nous nous servons d'elle.

Sensations, passions.

Enfin au milieu de ce triple développement intellectuel et actif de deux façons se manifeste une autre espèce de phénomènes. Ils doivent leur naissance aux obstacles qui ont produit la spontanéité et la liberté: sensations, passions.

Distinction parmi ces élémens de l'homme de ceux qui sont primitifs et de ceux qui sont le résultat de notre situation actuelle.

Tel est le spectacle qui se présente continuellement en nous, tels sont les élémens qui nous composent. Parmi ces élémens on en reconnoît aisément qui naissent des circonstances actuelles et d'autres qui leur sont antérieurs et qui subsisteroient sans elles. Ainsi en détruisant le monde et en ne conservant que notre existence, détruirions-nous notre activité. Si notre essence est la force, notre essence est donc notre activité, et alors même qu'il n'y auroit pas de monde extérieur, que toutes les circonstances actuelles seroient anéanties, on ne pourroit nous laisser subsister sans laisser subsister en nous l'activité. De même notre intelligence ne peut se supprimer que si l'on nous supprime tout entiers; parceque comme l'activité elle n'est pas créée par les circonstances actuelles, elle n'est pas le résultat d'une position qui n'a rien de naturel. Si on contr[...] nous n'avions pas de corps, si le monde matériel qui nous environne n'éto[...]

plus, il n'y aurait plus d'inégalités dans la vue que nous aurions des choses, des obstacles ne s'opposeraient plus au développement de notre force; rien ne forcerait donc plus ni l'intelligence ni la force à se diriger; il n'y aurait plus lieu ni à la spontanéité, ni à la liberté. Or, ces inégalités et ces obstacles sont extérieurs à la force et font partie du monde qui l'entoure. En résumé, l'obstacle, voilà ce qu'est pour nous la nature extérieure toute entière, l'obstacle produit tout ce qu'il y a d'ultérieur, d'actuel dans le moi, et la spontanéité et la liberté et la sensation et la passion. C'est comme obstacle que tout ce qui n'est pas moi se met en rapport avec le moi, et s'attaque à lui; l'homme tout entier, car la force pure n'est pas l'homme, naît de ces obstacles.

Voilà une première distinction dans le premier élément du moi et ainsi se modifie la force mise en face du corps et du monde extérieur; telles sont ses limites de ce côté, les bornes qu'elle s'efforce de reculer et qu'elle ne pourra jamais faire entièrement disparaître.

[…]lation de l'homme plus au monde […]rieur, mais à […]use suprême.

Mais là n'est pas comprise toute notre situation, et d'un autre côté nous tenons encore autre chose. En effet, nous ne sommes pas par nous mêmes et nous devons notre existence à qq chose qui n'est pas nous; de même que le moi humain, les éléments ultérieurs du moi naissent d'une cause étrangère au moi.

De même le moi dans la nature, la force pure tombe et prend sa naissance d'une force souverainement intelligente et active. Nous sommes naturellement une force intelligente et active, mais une force individuelle. Le fond de notre nature, est l'intelligence et l'activité; mais cette nature elle même n'est qu'une forme de qq chose qui est au dessus de nous. On dirait qu'il y a en nous comme une dégradation de la force suprême et les mystiques expriment cette idée en disant que l'homme est un Dieu déchu. Nous n'existons pas, ce qu'il y a de plus intime en nous n'existe pas par soi même et n'est qu'une manifestation de ce qui existe par soi.

Nous tenons donc du monde extérieur par une forme qu'il nous ~~fait~~ force de revêtir et dont il est la cause; nous tenons à la souveraine force parce que nous n'en sommes nous-mêmes qu'une forme, qu'une individualisation. Tels sont les traits ppaux qui se distinguent dans le monde interne; il faudra envisager notre position, l'apprécier sous toutes ses faces, la faire remonter à la pureté originelle de la nature, et descendre à la limitation des phénomènes purement humains. De cette connaissance exacte de notre position, nous verrons naître toute seule la morale. §. 11.

De la vue générale de la nature humaine présentée dans les leçons précédentes nous voulons maintenant déduire l'idée gale de la destinée humaine; mais avant

Retour sur la distinction des caractères primitifs et des caractères actuels du moi.

insistons encore sur la distinction fondamentale des caractères primitifs et des caractères actuels du moi. Les premiers, l'activité, l'intelligence sont inexplicables par notre position dans ce monde, les autres en dérivent. Les premiers sont donc ce qu'il y a de primitif en nous, le fond de notre nature qui tombant dans les circonstances de la vie humaine, y revêt de nouvelles formes, se modifie et s'altère par les nécessités d'une position nouvelle. Supprimez les circonstances extérieures, tous les caractères humains sont supprimés, le moi subsiste encore si l'intelligence et l'activité subsistent; il est détruit, si vous détruisez l'une de ces facultés. Elles lui sont donc essentielles; mais l'intelligence et l'activité abandonnées à elles-mêmes resteront indéterminées, la force restera insensible l'intelligence sera un œil qui verra de tout côté, l'activité sera un centre d'où partira une action sans bornes.

Destinée de l'homme dépouillé de ses caractères accidentels. Force pure ayant pour but de connaître et d'agir indéfiniment. Différence entre l'homme tel qu'il serait alors et Dieu.

Cela posé, quelle est d'abord la tendance naturelle, la fin de cette force dépouillée, de tout ce qui en elle n'est qu'accidentelle et humaine? Quelle sera la destinée de cette nature intelligente et active, ce sera l'intelligence et l'activité. Connaître et agir, telle sera donc la destinée de la force pure, elle aspirera perpétuellement à cette fin, mais perpétuellement d'une manière indéterminée et n'aura qu'à réfléchir, qu'à développer de toutes parts sa puissance; sa vie et son action ne rencontreront ni obstacles ni inégalités. Quelle différence donc la force pure de la force suprême de Dieu. Cette force restera individuelle, elle aura un commencement et ne sera point éternelle, elle ne sera donc point par elle même et de toute éternité, mais du point où elle aura commencé d'être, elle pourra tout et verra tout. Elle restera dans cet état de vie et d'action sans bornes tant que sa pureté primitive n'aura point été altérée par des circonstances étrangères à elle.

Idée de Dieu analogue à celle que nous formons ici de l'homme.

Cette idée de la force pure a été longtemps l'idée que les hommes se sont faite de Dieu, et elle était déjà un progrès dans la conception de la divinité. Primitivement la divinité a été aux yeux de l'homme ce qu'est l'homme lui-même, force et passionnée. La conception de forces pures intellectuelles et actives sans limites fut une suite de cette première idée et toutes dieux furent des degrés du polythéisme. Enfin le polythéisme conduisit par une conséquence nécessaire à la conception d'une force préexistante à ces forces pures, existant par elle-même de toute éternité et leur ayant donné naissance. Dès lors, Dieu fut conçu, mais les religions mais les religions continuèrent à admettre des Dieux inférieurs. Les anges, l'homme avant sa chute furent encore une image de ces forces pures qui voyaient, pouvaient tout.

Dans la condition actuelle l'homme conserve la même destinée.

Ainsi donc la tendance naturelle, la destinée de la nature humaine, c'est la connaissance et l'activité sans bornes. Mettez cette force dans la condition actuelle, renfermez-la dans un corps, vous avez fait un homme, mais vous n'avez pas détruit la nature de la force. Elle ne peut perdre son essence, d'où il suit qu'elle

garde mais la même destinée, intelligence et activité; mais au lieu que dans l'état primitif, toutes deux pouvaient se déployer sans bornes, en embrassant l'universalité des choses, accomplissant toute action à la force et qu'ainsi la destinée de la force était connaissance et activité universelles, maintenant la destinée doit se modifier d'après les modifications subies par la force.

[marge : cette destinée modifiée en proportion des modifications subies par la force.]

Parmi tous ces obstacles qui s'opposent à notre vue et à notre action, les uns sont insurmontables, les autres à la vérité peuvent se vaincre mais puisque quelques uns d'entr'eux opposent à la force une barrière invincible, le développement complet de la force ne peut s'accomplir. Il n'en faut pas conclure toutefois que la destinée de la force soit changée, elle est toujours la même, le développement de l'intelligence et de l'activité; elle se borne à aspirer au plus grand développement possible. La preuve que son but n'est point changé mais seulement modifié, c'est ce mouvement universel qui pousse tous les hommes et toutes les sociétés à un développement de plus en plus étendu de leur intelligence et de leur activité, qui les fait entrer en combat avec tous les obstacles qui les arrêtent, montagnes, fleuves &c....

[marge : quoique des obstacles s'opposent à l'accomplissement de notre destinée primitive, cette destinée n'en reste pas moins la nôtre, prouvé par les faits, développem. continuel de l'humanité vers la puissance et la connaissance.]

Ce travail continuel des individus ou des peuples peut s'interrompre et se relâcher par la perspective du repos et les séductions de la paresse mais la paresse n'est pas naturelle à l'homme; on les voit bientôt sortir pour rentrer dans la carrière et tenter de nouveaux efforts.

[marge : Interruption à ce développement à cause de la paresse; mais la paresse n'est point naturel.]

Le but que nous devons atteindre est donc le plus complet du développement possible de notre nature; mais comment y arriver, c'est en surmontant le plus d'obstacles possible; et le seul moyen de rendre notre nature à sa hauteur à sa dignité, à sa toute puissance primitive, ce serait d'anéantir tout obstacle, ce serait donc de la faire sortir des circonstances actuelles, c-à-d de la vie. Ce résultat est impossible, mais on peut du moins diminuer progressivement l'obstacle et la perfectibilité de la société humaine ou la civilisation n'est en effet que la diminution de cet obstacle qui borne notre intelligence et notre activité. Les progrès de la civilisation sont autant de pas vers le plus grand développement possible de notre force, vers le plus grand abaissement possible de l'obstacle, et quand nous aurons surmonté tous les obstacles que notre puissance peut surmonter, alors la destinée humaine sera accomplie.

[marge : Mais les obstacles insurmontables, notre destinée est le plus grand développement possible de notre nature, le plus grand abaissement possible des obstacles. La civilisation n'est autre chose.]

Mais quelle puissance avons nous pour vaincre ce qui nous arrête? quels sont nos moyens de lutte? Si la nature nous instruit toutes les fois que dans une manifestation intellectuelle il se trouve des points obscurs, notre intelligence d'abord passive, se concentre prend une direction déterminée vers le point obscur et la clarté succède. De même quand nous naissons à la vie—

[marge : Moyens de lutte, concentration de l'intelligence et de la force active.]

extérieur et que notre force veut agir, elle rencontre des points qui lui résistent et naturellement, elle se concentre pour les vaincre et les surmonter.

Deux conséquences de ce fait : 1° La destinée humaine est le plus grand dével. possible de l'intell. et de l'activité. 2° nous sommes instruits de ce qu'il faut faire pour éclaircir l'obscurité et accomplir l'action.

De là deux conséquences : la première est que la destinée humaine est en effet le plus grand développement possible de l'activité et de la force et la plus grande victoire sur l'obstacle puisqu'il a été mis en nous une faculté spéciale pour le vaincre et qu'il faut de toute nécessité une raison à cette faculté. La seconde conséquence nous instruit de ce que nous devons faire pour éclaircir l'obscurité et accomplir l'action. En effet, nous remarquons que cette concentration augmente notre force et notre intelligence et que nous avons plus de puissance concentrés qu'indéterminés. Ainsi le vrai moyen qu'emploie notre nature et qu'elle nous indique pour accomplir notre destinée, c'est la concentration.

Insuffisance de cette 1re concentration.

Mais cette concentration naturelle n'est pas la plus énergique possible. En effet, pour cela que notre nature est involontairement attirée vers les points obscurs que rencontre l'intelligence vers les obstacles que rencontre l'activité, il s'ensuit qu'au milieu de cette concentration involontaire, si un point plus obscur, un obstacle plus difficile à surmonter appelle l'intelligence ou l'activité, ni l'une ni l'autre n'auront de raison pour résister à cet appel, abandonneront leurs premiers efforts, en commenceront d'autres pour les interrompre encore.

Nécessité de la Liberté ; comment elle naît.

La spontanéité sera donc insuffisante, il faut la liberté pour maintenir la concentration, et la concentration libre sera plus puissante que la concentration spontanée. Comment naît la liberté ? pendant que l'intelligence se concentre, il y a en nous une conscience que ce mouvement est à notre disposition et qu'il nous appartient et que nous pourrions nous emporer, en même temps nous le sentons dans un état de vacillation perpétuelle, alors nous saisissons notre liberté, nous la découvrons de même dans la spontanéité d'action.

L'état de liberté est le plus propre à nous conduire à l'accomplissem. de notre destinée.

Une fois arrivés à ce point que nous regardons et agissons volontairement nous sommes arrivés à la plus haute concentration, si notre destinée est le développement de notre intelligence et de notre activité, si en même temps la liberté est le moyen le plus énergique pour l'accomplir, il s'en suit que l'état de liberté est l'état le plus propre pour nous conduire à ce but.

Tel est donc le moyen de notre force pour vaincre les obstacles. la liberté. Concentr

à part, elle ne peut rien de plus, mais dès qu'elle est en rapport avec d'autres forces dont la nature et la destinée sont les mêmes, elle découvre un nouveau moyen d'augmenter sa puissance, c'est de se réunir à d'autres forces, d'associer sa liberté à leurs libertés, et de marcher avec elles à un but commun. Ainsi, d'abord quelques hommes formeront une société pour vaincre ensemble tout ce qui eût été invincible à chacun d'eux, puis dans le même but les sociétés s'agrégeront les unes aux autres, et de réunion en réunion, peut-être le genre humain tout entier ayant découvert qu'il avait la même fin à accomplir et les mêmes difficultés à surmonter, entrera-t-il tout entier dans une même route, et dirigera-t-il tous ses efforts vers un même obstacle.

Mais dans le sein de ces sociétés, chaque force emploie le même moyen de concentration; la concentration spontanée, puis la concentration libre, sont les deux formes que revêt successivement notre nature jetée au milieu des circonstances actuelles. Dans l'état naturel on conçoit que ces deux efforts, ces deux directions de la force lui sont inutiles pour accomplir sa destinée, mais dans la situation actuelle, notre nature toujours la même mais bornée cherche et trouve en elle les moyens les plus énergiques possibles pour reculer les limites. A cet effet elle s'empare de la direction spontanée. D'où il suit, que plus un homme a acquis d'empire sur lui, plus il manie à son gré et son intelligence et sa puissance, plus il est capable de vaincre les obstacles, de connaître et de pouvoir et d'arriver à l'accomplissement de sa destinée. Mais au contraire, les âmes qui se fatiguent de l'effort de la liberté, retournent à l'activité spontanée ou l'activité volontaire non opiniâtre, sont à nos yeux moins estimables, moins dignes de leur nature. Enfin l'état qui de tous mérite le plus de mépris est celui où nous sommes tellement affaiblis que notre intelligence et notre volonté ne se concentrent plus que spontanément.

§. 12.

Entrés dans la morale nous devons pour la quitter, et nous arrêter plus longtemps sur notre point de départ. Nous allons donc revenir encore sur la concentration libre et la concentration spontanée. Nous montrerons comment elles diffèrent, comment leurs véritables natures s'opposent l'une à l'autre, la supériorité de l'une sur l'autre, ce que toutes les deux sont dans le moi, enfin de leur diversité nous tirerons 97 conséquences étrangères aux hommes chez qui dominent la spontanéité ou la liberté.

Naissance de la spontanéité. — Tous ses caractères sont des imperfections; comme concentration; elle est sans énergie; elle n'est qu'une indétermination plus restreinte

privée de l'universalité de vue et d'action, elle est un état mixte entre l'indétermination et la détermination véritable; elle n'a les avantages de l'une ni de l'autre; son effet est inconstant et sans ~~conséquences~~ persévérance.

Changement en mieux de ces caractères quand la Liberté apparaît. pourquoi?

Tels sont donc les caractères de la concentration spontanée, intellectuelle ou motrice: brièveté, inconstance, faiblesse, mais quand arrive la liberté, c-à-d. notre empire sur nous mêmes, ces imperfections se changent en qualités: durée, constance, force. D'où vient cette grande différence? c'est que la spontanéité n'est qu'un passage de notre véritable nature à notre nature fâchée [?], qu'un essai incertain de facultés qui s'ignorent. Surprise par l'obstacle, notre nature humaine s'éveille, se concentre; mais ce phénomène nouveau enlève notre force à son développement naturel, et pénible par cela même. Si un autre obstacle vient, elle quitte donc volontiers le premier.

Naissance de la Liberté.

Mais des efforts si légers ne peuvent réellement surmonter les obstacles; ce n'est pas en portant à chacun des coups incertains que notre force pourra dissiper les obscurités ou vaincre ce qui empêche son action. À un tel prix la victoire est impossible, et pourtant nous sentons qu'elle est nécessaire; remarquons ici cette admirable harmonie de notre nature qui dans l'insuffisance de la spontanéité nous fait découvrir la liberté.

L'état de Liberté est un état pénible, parceque elle est forcée de résister à nos penchants naturels. Opposition de ceux-ci avec la Liberté.

Mais la liberté est aussi un état pénible; si notre nature se trouvait aussitôt fatiguée de la spontanéité; si elle quittait si vîte d'un effort si faible et si passager, quelle fatigue ne va-t-elle pas ressentir? L'habitude seule peut adoucir ce que la liberté a de pénible; négligée, elle devient presqu'impossible, et on la perd comme on la fortifie par l'habitude. Si la liberté est un état de peines et de fatigues, c'est qu'elle est forcée de résister à nos penchants naturels. C'est ici bien de montrer jusqu'où va cette opposition de nos penchants et de notre liberté, et comment en un certain sens ils s'accordent ensemble. Et d'abord ces penchants sont-ils la seule expression, la seule manifestation de notre nature? La liberté qui s'oppose à eux et qui les contrarie est-elle par cela même opposée et contraire à ce qui nous constitue? C'est sans doute en vertu de notre nature que la concentration spontanée s'opère, qu'elle est inconstante. Mais n'est-ce pas aussi en vertu de cette même nature que la liberté intervient [?]

Les premiers et la dernière aspirent au même but, mais les uns aveuglément l'autre éclairée par l'intelligence.

Que veulent les penchants? Que la force retourne à son premier état, qu'elle redevienne indéterminée: que veut la liberté? Elle veut de même le plus grand développement possible de la force. Mais voici la différence; nos penchants ne tiennent point compte du changement de position survenu pour la force;

ils ne voient pas qu'ils sont aveugles. Au contraire notre liberté est éclairée, elle voit les obstacles, ou pour parler, l'intelligence les voit pour elle. C'est notre intelligence qui apprécie notre destinée et notre position, c.-à-d. la fin et l'obstacle. Elle voit que pour surmonter l'obstacle, la concentration a besoin d'être persistante et de force en un mot c'est l'intelligence qui est le flambeau de la liberté; la liberté profite des lumières de l'intelligence et se dirige d'après ses données. Enfin ces deux puissances de la force se prêtent un mutuel secours; l'intelligence voit pour la liberté, et la liberté agit selon ce qu'a vu l'intelligence. Au contraire les penchants ne peuvent être éclairés. En effet, puisqu'ils naissent de la force sans qu'elle y prenne part, ils ne sont connus que quand ils existent, c.-à-d. quand ils ne peuvent plus être changés.

D'où il suit d'abord que les penchants et la liberté ont la même fin et tendent au même but, ensuite qu'ils diffèrent en ce que les penchants involontaires et fatals ne voient pas les obstacles et ne cherchent pas les moyens efficaces pour les vaincre, tandis que la liberté éclairée par l'intelligence, dirige ses efforts précisément sur les points qui empêchent le développement, ne diffèrent donc que dans la direction de leurs efforts, dans les moyens qu'ils emploient. Ainsi donc, la raison ou l'intelligence éclairée sur ce qui est bon et utile à la force doit être en opposition avec les penchants comme la liberté non pour la fin, mais pour les moyens; je dis la raison, l'intelligence raisonnable parce que l'intelligence peut se dépraver et s'aveugler volontairement et se mettre au service des penchants.

On voit donc que la concentration spontanée et la concentration libre doivent être ce qu'elles sont en effet. On comprend l'opposition qui existe entre nos inclinations aveugles et fatales et la raison qui voit les moyens de tirer parti de notre position.

La liberté se trouve donc placée entre deux partis; elle peut obéir aux penchants ou à la raison. Si elle choisit les penchants et qu'elle se mette à leur suite, elle retombe et se perd dans la concentration spontanée, car les penchants veulent comme la spontanéité courir d'une chose à une autre, céder à tout ce qui les attire. La raison au contraire voyant la vraie position de la force, voit tout ce qui peut l'améliorer, les moyens véritables de reculer autant que possible les bornes qui la renferment. Elle est donc le vrai guide de la liberté; et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'il y avait harmonie entre la liberté et le devoir. En effet, la liberté s'accomplit et se conserve en obéissant à la raison; en suivant les penchants, elle se détruit et se suicide.

Seulement le Devoir n'est ici pour rien; car ce n'est pas comme criminels, c'est tout simplement comme imprudents que la raison

Les penchants ne sont pas criminels, mais seulement imprudents.

condamne les penchants; c'est comme ne connaissant pas le véritable état de la force, aussi ne pouvant se soumettre à la véritable méthode qui seule les conduirait au [but]. Or s'il y a intérêt dans le but des penchants, il y a intérêt aussi dans le but de la rai[son] puisque ce but est le même; le juste et l'injuste, le crime et la vertu ne commencent donc point ici. Ils ne pourront commencer tant que la force sera car ils ne sont que des rapports de la force à d'autres forces. Dans la morale personnelle il n'y a pas encore de devoir, il n'y a que l'intérêt. On peut mal calculer, on ne peut pa[s] être criminel.

Dans la Morale personnelle, pas de devoir, mais simplement intérêt ou calcul.

Différence des résultats d'un bon ou d'un mauvais calcul; les mêmes que ceux de la liberté ou de la spontanéité.

Voir aussi quels sont les résultats d'un mauvais calcul. Quelle différence d'un resté dans la spontanéité, et en qui s'est fait libre. Tous les caractères qui distinguent concentration libre se trouvent dans l'homme libre, et les termes par lesquels on les dé[signe] rappellent ceux qui expriment les qualités des âmes fortes; persévérance, patience, vig[ueur]. La réunion de ces trois qualités, fixité, persévérance, énergie ne rappelle telle pas ce qu'on nomme force de tête en matière d'intelligence et d'activité, et la première n'est elle le génie. La seconde n'est elle pas ce qui constitue les grands caractères.

A quoi tient l'inégalité d'empire que les hommes ont sur eux mêmes?

Mais d'où viennent ces différences entre un homme et un autre? pourquoi ont ils sur eux mêmes un empire si complet, pourquoi les autres n'en ont ils qu'un p[eu]. Est-ce que nous naissons plus ou moins aptes à la liberté, ou les inégalités viennent-[elles] seulement des circonstances où nous nous trouvons. Cette question a beaucoup occupé en France les moralistes.

Point de différences primitives essentielles. La liberté est la même pour tous.

Il faut considérer d'abord qu'outre la répugnance naturelle que nous avons d'admettre d[es] différences primitives essentielles, la liberté semble devoir être égale pour toutes les forces puisqu'elles sont toutes égales et que les obstacles au milieu desquels elles se trouvent sont les mêmes pour toutes. Toujours la liberté est découverte à la force de la même manière par concentration spontanée et toujours les mêmes circonstances accompagn[ent] ce nouveau développement de l'intelligence et de l'activité. Il y a donc partout m[ême] capacité d'être libre, mais d'où peuvent venir les différences qu'on remarque entre les On en trouve beaucoup de causes; nous allons seulement en exposer quelques unes.

Causes de cette inégalité; 1° inégalité des conditions. 2° Education. Opposition de deux systèmes d'éducation.

La première est l'inégalité des conditions dans lesquelles naissent les hommes; celui q[ui] est riche &c. ......

Une seconde cause c'est l'éducation. On distingue deux grands systèmes d'é[ducation] opposés l'un à l'autre; l'un attire l'enfant à ce qu'il doit faire par le plaisir, tâche de lui faire trouver du plaisir dans ses travaux; l'autre laisse l'enfant vaincre les difficultés p[ar] lui-même, le dirige mais ne l'aide pas; le pousse contre les obstacles et ne les lui fait éviter, lui donne les peines de la liberté, et lui fait connaître la vie pour c[e]

tiennent point compte ...

qu'elle est. Dans le premier on fait pour l'enfance le métier de lutteur et on ne lui laisse que le plaisir de la victoire. Dans le second l'enfant apprend à lutter. Aussi le premier système ne produit-il que par hasard des hommes véritablement forts.

Une autre cause, c'est la diversité des véritables lumières. Si un homme ignore sa destinée, je ne dis pas s'il l'ignore spéculativement, bien peu la connaissent ainsi, mais s'il l'ignore pratiquement, s'il n'a pas reçu ces leçons de bonheur que d'ordinaire les pères donnent à leurs enfants; s'il se fait de fausses idées sur la destinée humaine, il prend prend une route contraire à la véritable et s'égare dans de faux chemins; c'est pourquoi tant d'hommes semblent s'ignorer et ne pas se douter du but de leurs actions. Dans une ville combien peu d'hommes savent où ils vont.

Une autre cause c'est la différence incontestable des sensibilités. Cela ressemble beaucoup à une différence de nature; mais nous avons peine à croire que l'inégalité vienne de la force elle-même. Le corps doit entrer pour beaucoup dans les sensations et les rendre plus ou moins violentes. Indépendamment du corps, l'éducation, l'habitude peuvent rendre la sensibilité plus craintive de la peine, plus désireuse de plaisir; elles peuvent aussi l'émousser et la rendre plus dure à la sensation. Ainsi, la liberté a des combats plus ou moins rudes à soutenir.

Toutes ces causes et d'autres suffisent, sans qu'on attribue l'inégalité au créateur qui ne peut être ni injuste ni cruel.

§. 13.

Nous allons encore insister sur le point de départ de la morale. Notre destinée, c'est l'intelligence et l'activité, et pour l'atteindre le moyen est la plus grande concentration possible de l'intelligence et de l'activité ..... naturellement direction indéterminée, actuellement direction concentrée. A mesure que nous nous approchons de notre fin, nous nous rendons plus capables de l'atteindre, en même temps, nous nous éloignons de plus en plus de la direction naturelle de notre force. Donc le plus haut degré de la liberté est la plus grande contradiction avec notre direction primitive, plus nous nous mettons en harmonie avec notre fin, plus nous sommes en désaccord avec notre direction naturelle.

L'indétermination vient de notre nature et la détermination aussi; il y a donc en nous deux penchants également naturels, mais contraires; de là, la fatigue et la misère de la vie actuelle.

Voilà donc en nous deux contradictions; la première entre notre destinée

et nos penchans à l'indétermination, la seconde entre ces mêmes penchans et la lib

Cause de ces contradictions, condition actuelle.

La cause c'est notre condition actuelle. Il est clair que si nous aspirons d'une part à
direction déterminée et de l'autre à l'indéterminée la cause en est que nous som
intelligens : c'est parceque nous connoissons que notre fin restant invariablement la
et toutefois notre position étant changée, ce ne sont plus les mêmes moyens q
nous mènent au but. Une fois l'obstacle mis en face de nous, le mode naturel d
développement est insuffisant.

Conditions de la naissance de la concentration libre.

La concentration libre a besoin pour paroître dans la force de plusieurs cond
il faut d'abord que notre position actuelle ait commencé ; que l'obstacle rende
l'indétermination insuffisante pour notre destinée ; il faut que l'intelligence ait vu
position et ait découvert le moyen de la puissance d'être libres, la liberté ou la p
de vouloir, et la volonté qui en est l'effet immédiat, n'est donc que le résultat
circonstances où se trouve notre nature. C'est notre nature elle même modifiée p
les circonstances.

Nous avons un penchant naturel aveugle à l'indéter=mination, et un penchant naturel éclairé à la détermination ; d'où vient cette contradiction ? Situation actuelle de la force

Nous avons un penchant pour l'indétermination, penchant aveugle, naturel. N
avons un pour la détermination, éclairé et naturel. Comment se fait-il qu'une natur
aveugle et éclairée, comment accorder cette unité avec de si évidentes contradiction
rien de plus simple que la réponse. Notre nature en devenant libre ne peut pas se dét
avant tout, elle est intelligente et active. Des limites survenant, sa position chang
sa nature ; sa tendance primitive est incapable de vaincre l'obstacle, elle lui substitue
nouveau moyen, un emploi nouveau de sa force ; mais cette tendance antérieure au
circonstances actuelles, ce développement indéterminé, elle ne peut pas la supprimer
parcequ'elle ne peut changer sa nature. Elle ne peut ne pas être intelligente et activ

Conséquence de cette situation, morale entière.

De cette situation de la force, nous verrons sortir la morale entière, non par de
inductions arbitraires, mais par une conséquence forcée. Nécessité pour connoître et
d'un autre moyen que l'indétermination naturelle...... conception de cette necessité,
lutte entr'elle et un penchant indestructible ; tels sont les principaux traits de no
position actuelle. Cette position est donc naturelle, comme la passion, mais la
convient à ce que nous sommes maintenant, la passion n'est bonne que pour une
débarassée d'obstacles.

Nous avons la direction de notre force, et pouvons la soumettre à l'influence de la passion, c.a.d. au dévelop. indéterm. ou à la raison, c.a.d. au devel. libre.

Deux influences diverses se manifestent donc dans la force, l'une primitive, aveugle
la passion ; l'autre éclairée, l'intelligence, le bonsens, la raison. La passion demande que le
développement soit indéterminé, la raison qu'il soit libre ; au milieu de ces deux influen
qui se disputent la direction de notre force, nous découvrons que c'est nous qui la poss

détruire ... la passion, en cédant

Il ne tient donc qu'à nous de la livrer à la passion ou à la raison; si la liberté cède à la passion, instrument de celle-ci elle se détruit elle-même et la passion reste seule chargée du développement de la force; si au contraire, elle écoute la raison qui demande la concentration, elle s'accepte, elle se place sous la loi naturelle. La passion détruit la liberté ou la liberté détruit la passion.

... sein de ... dictions. ... l'obstacle ... harmonie; ... au sein ... Nous ... notre ... la même, ... de notre ... tanément, ... de notre ... circonstances ... lequel de ... moyens

Telle est la nature des choses; malgré la multiplicité des contradictions, on voit l'unité dans la force. Non seulement on apperçoit une liaison positive entre ces élémens contraires, mais on sent que la liaison est nécessaire. Il y a toujours en nous une unité. Si on supprime l'état actuel ou l'obstacle, il y a unité et harmonie; si on met l'obstacle, l'unité subsiste, mais il y a discorde au sein de l'unité. Dans tous les cas la fin reste la même. Actuellement nous y aspirons de deux façons différentes, d'une façon en vertu de notre nature, d'une autre façon en vertu de notre nature et des circonstances actuelles. De ces deux moyens, l'un est aveugle, et l'autre est éclairé, l'un impuissant, et l'autre peut conduire à de grands résultats. Lequel choisir? celui qui est éclairé et puissant. Ainsi on embrasse toute la position morale; là est la base de la science.

§. 14.

... ondaire et ... cultés relatives, ... être en ... situation ... sensation, ... spontanéité,

De la position humaine, de l'obstacle, résulte pour la force une nature secondaire et factice, des facultés relatives à notre position et qui disparaîtront avec elle. Bornée par l'obstacle, la force souffre cette gêne; elle jouit si l'obstacle disparaît; de là sensation et passion. En même temps nous sentons le besoin de surmonter l'obstacle qui nous arrête, et notre force fait un mouvement instinctif, spontané. Mais ce mouvement foible et inconstant ne fait pas céder la résistance. La raison, jettant un coup d'œil sur notre position sent la nécessité d'une concentration plus forte, et alors se montre la liberté. Sensation, passion, spontanéité, liberté, tels sont les faits par lesquels le moi se déclare en hostilité avec l'obstacle. Ajoutons des détails à ce que nous avons dit sur ces faits.

... ion, source de ... ion, n'est-elle ... la source ... ncentration ... ?

On a vu l'opposition de la passion et de la raison, de la concentration spontanée et de la concentration libre; mais la passion en elle-même n'a pas été assez profondément examinée. Nous allons en chercher l'origine et nous assurer si la sensation d'où naît la passion, ne serait pas aussi la source de la concentration spontanée; si la spontanéité mouvement contre l'obstacle doit se confondre avec la passion autre mouvement contre l'obstacle.

Ces deux mouvemens sortent-ils également de la sensat[io]n. La sensation ne serait-elle
même l'occasion de la concentration spontanée? avant tout qu'est-ce que la sensat[io]n
Nous la considérons ici sous son point de vue le plus général, c-a-d comme contre[coup d'un]
obstacle quelconque; nous supposons l'homme seul; plus tard nous le verrons dans la [société]
et alors nous verrons de nouvelles sensations et passions.

Comment naît la passion de la sensation, laquelle naît de l'obstacle.

Dans cet isolement de notre nature, il est clair que l'obstacle seul fait naître
sens[atio]n. Ma force, qui naturellement ne connaît pas de bornes, en rencontre tout [à]
coup. Il est clair qu'elle doit souffrir. Si elle la surmonte, elle éprouve du plaisir.
temps que l'obstacle nous arrête sur un point, un développement facile se présente à
d'un autre côté. Le contraste de ces deux développemens dont l'un est facile et l'au[tre]
gêné fait éprouver du plaisir à notre force.

On voit donc que c'est toujours du contraste des deux situations que naît la sens[ation]
sorte qu'il n'y aurait point de sensa[tio]ns agréables, s'il n'y avait pas de situation pénible et q[ue]
développement illimité s'accomplirait sans être accompagné de plaisir. Si l'homme [était]
resté dans son développement primitif, il n'eût jamais éprouvé ni le plaisir ni la peine. La p[assion]
résulte donc de l'inégalité qui se rencontre parmi les circonstances, et de ce que les unes n[ous inspirent]
plus d'amour et les autres plus de haine. Les mouvemens passionnés ont donc pour origi[ne la]
différence des objets qui se trouvent devant nous. La passion naît de l'obstacle, et selon q[u'il est]
présent ou qu'il est disparu, il y a deux passions.

Comment la spontanéité semble naître elle même de la sensation.

En même temps que la sensation et la passion sont produites, notre force est attirée [vers]
l'obstacle et le combat spontanément. Au contraire, si une facilité, si une issue se présent[e]
notre force se concentre pour s'y précipiter.

La conscience pourtant distingue la spontanéité de la passion.

La concentration spontanée qui accompagne la passion semble donc naître comme elle [de]
la sens[atio]n et de l'obstacle; mais la conscience distingue la spontanéité de la passion. La
conscience dit que dans la passion je ne sens que les besoins de ma nature; la spontanéité est [ce]
qui prend instinctivement notre force pour satisfaire ces besoins proclamés par la passion. La
direction de notre force. La passion ne change point notre direction, elle ne prend pas la ma[...]
passion n'est qu'un vœu exprimé par des mouvemens. D'ailleurs, souvent la passion est
l'anéantissement de la spontanéité, ensuite la liberté peut rencontrer la concentration spontanée
tour à différens caractères prouve que la spontanéité n'est pas la passion; de plus la spontanéité
et intellectuelle ou matérielle, il n'en est pas ainsi de la passion.

La passion exprime donc les besoins de notre nature, et la spontanéité est un[e]

mesure que prend cette nature pour satisfaire la passion, mais seule, la spontanéité ne suffirait pas et finissant quand la passion le voudrait, recommençant en même temps qu'elle, constamment sous son empire, elle resterait dans un état de mobilité et d'inconstance. Il faut donc une autre concentration pour obéir au vœu de notre nature manifesté par la passion.

Quoique différente de la passion, la spontanéité n'en serait-elle pas la sœur, ne pourrait-elle pas avoir la même origine, savoir la sensation? Peut-être; la chose est douteuse; en tout cas, il paraît que la concentration a sinon pour origine, du moins pour occasion la sensation. Elle ne l'a point pour origine et pour fin; car supprimez la sensation, mais laissez l'obstacle, la passion est détruite, mais on conçoit que la spontanéité reste; ne pourra-t-elle pas naître d'une vue obscure ou du sentiment de l'obstacle? peut-être elle n'a pas la sensation pour fin, car la liberté qui lui succède ne va pas au but indiqué par la passion, mais à la destinée entrevue par la raison. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'avant la naissance de la liberté, la spontanéité est esclave des passions, parce qu'elle est aveugle et non qu'elle soit faite pour aller.

Je faisais remarquer l'opposition entre la passion et la raison comme motif de la détermination libre. La passion serait complètement satisfaite, si tout obstacle était détruit. La véritable fin de la passion, c'est le développement complet de notre nature. La raison quand elle ordonne à la liberté a le même but. De ce point de vue élevé, la fin de ces deux motifs d'action sont la même; mais de l'aveuglement de la passion et de l'âme éclairée de la raison, résulte une différence accessoire dans la ressemblance fondamentale des fins. Ce qui frappe sensiblement notre nature, c'est le plaisir ou la peine; de là naît la passion. Pour notre douleur ou notre plaisir, elle n'en sait rien, elle n'en voit rien; elle souffre elle jouit. Quand donc nous obéissons à la passion, notre action va en dernier lieu à l'obstacle, cause de la sensation, mais nous l'ignorons et nous ne voyons, nous n'avons pour but; nous sommes intéressés si on regarde comme intéressé tout ce qui a pour résultat le plaisir ou la peine. La raison et la liberté aussi sont intéressées, mais elles haïssent et combattent l'obstacle, non comme cause de sensation, mais comme borne, comme empêchement à notre véritable destinée, c'est par là que la raison se distingue de la passion. Ce n'est pas à dire que la raison ait toujours en vue cette noble fin du développement. Souvent elle ne voit que la nécessité de renverser l'obstacle dans l'intérêt de la passion mais alors c'est en intérêt bien entendu. Tel est le rôle qu'Épicure fait jouer à la raison. La liberté qu'elle conseille n'est pour elle que le meilleur moyen de renverser

elle est d'accord avec la passion. 2e degré de la raison; elle a pour but avoué l'accomplissement de notre destinée, elle combat la passion.

l'obstacle et aussi de satisfaire la passion, non dans ses exigences du moment, [...] dans sa véritable fin. La raison peut en rester là, comme aussi elle peut voir plus loin notre fin dernière.

Ainsi deux degrés de la raison. A son premier degré, elle s'accorde avec la p[assion;] à son plus haut, elle la combat; mais toujours les phénomènes libres ont la même [...] le développement de notre nature et toujours la liberté est morale, et bien qu'on ne comprenne pas notre véritable fin, on peut toujours être moral grâce à une vue obscure de notre destinée, à un sentiment qui tient lieu de ~~notre~~ raison et qui ordonne lutter contre l'obstacle.

Deux formes de la passion

La passion dans son double développement, revêt deux formes principales; notre [...] est gênée de deux façons, dans son développement intellectuel et dans son développement physique ou moteur.

1o Curiosité; 2o ambition. Elles ne sont pas innées; si elles sont insatiables, c'est que l'obstacle, leur occasion, ne peut être renversé.

Les bornes de l'intelligence produisent la curiosité; les bornes de l'activité produisent l'ambition; telles sont les deux premières formes de la passion, non [qu'il] y ait en nous des [...] innés qui produisent ces passions; il n'y a rien d'inné que nous-mêmes, et c'est notre développement naturel qui donne naissance à ces passions parce qu'il est entouré de certaines circonstances, d'obstacles; passion de conn[aître] davantage, passion de pouvoir davantage, voilà ce qu'elles sont toutes les deux. Si [elles] sont insatiables, c'est que l'obstacle qui est leur occasion ne peut jamais être renv[ersé] tout entier; mais elles disparaîtraient avec l'obstacle.

Distinction de la Morale personnelle et de la Morale Sociale qui n'en est qu'une modification.

Les phénomènes moraux se partagent en deux classes. Les uns résultent de la nature même de l'homme pris à part de ses semblables et considéré comme seul dans le monde. Les autres s'ajoutent aux premiers quand l'homme est placé au sein d'une société. Cette seconde classe n'est qu'une modification de la première. De [cette] double espèce de faits résulte une double morale dont l'une n'est de même qu'une modification de l'autre. En effet si l'homme se trouvait isolé au milieu du monde et qu'il ne rencontrât jamais en face de lui des forces actives et intelligentes comme la sienne, il vivrait cependant toujours avec des choses, avec des obstacles et la nécessité de surmonter ces obstacles naîtrait pour lui des obligations, des devoirs, une destinée, une morale. C'est là ce qu'on appelle la morale personnelle. Mais lorsqu'en outre nous sommes avec des personnes, les phénomènes primitifs naturels se modifient d'ap[rès] cette position nouvelle, avec la morale personnelle naît pour l'homme la morale so[ciale] ou l'ensemble des obligations envers ses semblables.

Morale sociale, morale personnelle, phénomènes qui appartiennent exclusivement à l'un[e] ou à l'autre, telle est la division que nous transportons des faits dans la science, telles sont les deux parties de notre étude. . . . .

§. 15.

Sujet de la leçon: Examen des différentes morales personnelles.

Après avoir examiné quels phénomènes excitent en nous les choses, et avant d'observer ceux qui résultent de la force, de sa rencontre avec des forces comme elle, nous nous arrêterons encore sur l'état de l'homme isolé, et nous allons présenter les principales idées, les systèmes, les doctrines diverses qui peuvent résulter de la considération de l'homme placé en face des choses; en un mot, les différentes morales personnelles. Nous verrons dans cette exposition que toutes les grandes morales, celles qui se fondent sur une connaissance au moins partielle de la nature humaine, pourraient aussi bien tirer leur origine de la vue de l'homme dans l'isolement, que de celle de l'homme en société, puisque l'homme est complet et possède toutes ses facultés dans ses rapports avec les choses et que dans ses rapports avec les personnes, l'usage seulement de ces facultés, non ces facultés elles-mêmes, éprouve quelques modifications. Si donc les faits que nous avons recueillis embrassent tout l'homme comme nous le croyons, si nous connaissons ce qu'il y a de primitif et ce qu'il y a d'accidentel en nous, nous devons avoir tout ce qui a pu donner lieu à une doctrine morale quelle qu'elle soit, et il ne s'agit que de chercher, pour trouver le fondement de chacune d'elles.

Doctrine mystique; son fondement.

Placé en face d'obscurités ou d'obstacles, l'homme conçoit qu'ils le limitent, rendent sa destinée plus difficile, qu'ils ne viennent pas de lui, qu'ils ne sont pas nécessaires, qu'ils pourraient ne pas être. Voilà trois conceptions distinctes. Tous les hommes, même sans qu'ils soient philosophes, ont la conscience de leur condition, sentent qu'elle n'est qu'accidentelle, qu'elle n'est pas une nécessité de leur nature, qu'elle est malheureuse. La condition actuelle a donc paru un fardeau qui nous était accidentellement imposé, et l'on a cherché quel serait le développement de notre nature, si elle était débarrassée de ses limites: une pleine puissance, une pleine intelligence, tels seraient sans doute les caractères d'une telle position, et le contraste de cette indétermination toute puissante, toute intelligente avec notre détermination actuelle a inspiré un profond mépris pour l'état humain, une haute estime, un vif amour pour cette condition primitive où la force déployait sans bornes toutes ses facultés. Cette double idée qui fait mépriser la vie et aspirer à une autre vie mieux accommodée à la nature de notre force a été le fondement de toutes les doctrines morales mystiques; toutes ont ce point commun, que l'homme n'est qu'accidentellement placé ici bas; mais que la terre n'est pas sa véritable demeure et qu'il faut attendre avec impatience l'instant où la force rentrera dans son indétermination primitive; en d'autres termes, mépriser la vie, aspirer à la mort, tel est le fond de toute doctrine mystique.

Mais de ce principe commun, les mystiques ont déduit deux systèmes

Deux sortes de Mystiques : 1° voluptueux ; 2° austères.

différents de conduite pratique. Les uns ont pensé que puisque la condition humaine n'était qu'accidentelle et nous venait de Dieu, il fallait n'y point faire attention et ne point songer à ce qui résulte en nous de l'obstacle, et se borner à attendre dans une espèce de contemplation oisive de notre destinée, le retour de notre nature à son premier état. D'autres sont arrivés à un autre résultat. Tout ce que la condition actuelle produisait en eux, ils ont cru qu'il fallait le dompter ; tandis que les premiers le laissaient aller à toutes leurs passions. Ils arrivaient donc au même point, les uns sans rien détruire, les autres en détruisant ; les uns peuvent s'appeler mystiques voluptueux les autres mystiques austères. Parmi ces derniers, les anachorètes par exemple, faisaient tout dans le but de détruire en eux tout ce qui était de l'homme, jeûnes, veilles macérations, ils domptaient ainsi le corps, affranchissaient l'âme et la rendaient avant le temps à sa primitive indépendance. Les mystiques voluptueux qui regardaient les ch[oses] de la terre comme indignes de leur attention ne se donnaient pas la peine de les détruire et se livraient à leurs passions, à des obscénités prétendant que le corps n'était rien et que l'âme absorbée dans cette haute contemplation d'une autre vie n'était pas souillée par ce qui se passait dans la région en q.q. sorte inférieure et terrestre qu'ils abandonnaient au monde.

Fondement du Mysticisme ; nous ne sommes pas dans notre condition véritable. Le Mysticisme est faux en ce qu'il laisse de côté notre condition accidentelle.

Tel est le mysticisme. N'a-t-il pas de fondement dans notre nature et ne serait-[il] qu'une invention de la nature humaine ? non et son point de départ existe dans la condition actuelle de notre force. Nous sommes déchus, c'est une vérité incontest[able]. De quelque façon qu'on explique cette déchéance, qu'elle soit la suite d'un premier péché puni par Dieu, qu'elle soit une épreuve, nous ne sommes pas dans notre condition véritable ; il en existe pour nous une autre plus naturelle, plus conforme à ce que nous sommes. Il est donc naturel de regarder tout ce qui est accidentel comme nul, de le mépriser, et par suite ou de l'accepter jusqu'à un changement qui nous en délivre ou d'en détruire tous les résultats. Le type du mysticisme est donc vrai, mais le mysticisme est faux, parce qu'il ne tient pas compte d'une partie de nous-mêmes, partie accidentelle et malheureuse, il est vrai, mais qui existe et que rien n'autorise à laisser de côté.

Le Mysticisme se distingue et de l'Epicurisme et du Stoïcisme.

On voit que les mystiques s'écartent également et de l'Epicuréisme et de la morale rationelle. Car les mystiques voluptueux, n'ont rien de commun avec les Epicuriens, puisqu'ils n'ont pour but ni la recherche du plaisir, ni la fuite de la douleur mais qu'ils laissent venir l'un et l'autre. Les mystiques austères qui domptent leurs passions, qui mortifient la chair, ne ressemblent en rien à ceux qui pensent qu'il faut lutter contre les obstacles.

41. Il est une seconde doctrine qui donne pour but à la vie la fuite de la douleur.

Morale du bonheur. En même temps que nous sentons en nous le besoin de retourner à l'indétermination, nous sentons aussi la gêne et la souffrance que nous font éprouver les choses qui nous environnent quand elles s'opposent à notre développement, le plaisir qu'elles font naître quand elles le favorisent. La sensation pénible et la sensation agréable sont donc des résultats de l'obstacle; mais beaucoup d'hommes ne remontent pas jusqu'à la cause, se bornent à voir l'effet, et prononcent qu'il n'est pas de plus grand intérêt dans la vie que de rechercher la sensation agréable, de repousser la sensation pénible. Par ce double effort, ils veulent arriver à ce qu'ils appellent le bonheur. Mais deux routes se présentent à eux. Les moralistes du bonheur se divisent non sur le but à atteindre, mais sur le chemin à prendre.

2 sortes de Morales du bonheur. 1° Morale des sentimens, des sensations; Les uns ont pensé qu'il fallait satisfaire toutes ses passions, à mesure qu'elles naissent; chez eux la liberté et la raison se sont mises au service de chaque passion particulière.

2° Morale de l'intérêt. Les autres se sont apperçus que souvent pour avoir obéi aux déterminations tumultueuses d'une passion, un grand mal nous est arrivé et que la résistance au contraire aurait pu procurer un grand bien. Ils ont vu que dans l'intérêt même des passions, dans la vue du plus grand bonheur possible, il fallait souvent leur désobéir; c'est la morale de l'intérêt proprement dit, l'autre était celle des sentimens, des sensations.

Fondement vrai de cette doctrine opposée à celle du Mysticisme: ce qu'il y a d'accidentel pour nous, la sensation. Ainsi les mystiques mettent le but de la vie le moins au delà de la vie, les partisans de la morale du bonheur trouvent leur destinée dans la condition actuelle, dans ce qu'il y a de plus évidemment accidentel dans cette condition, dans la sensation. Ici, comme pour les mystiques le point de départ est vrai. Il est vrai que notre nature est portée à chercher tous les plaisirs, à éviter toutes les peines et qu'elle doit arriver par une conséquence nécessaire à ce second degré où la raison calcule que la liberté peut servir au bonheur. La doctrine du plaisir a donc aussi son type dans la nature.

Morale de la vertu. Après ces deux doctrines morales, il en est encore une troisième qui s'appuie sur la conception de notre position par l'intelligence. L'homme qui a vu que l'essence de la nature humaine était le développement de l'intelligence et de la force et que malgré les obstacles, le but était toujours le même, l'homme qui a conçu que pour obtenir le plus grand développement possible de l'intelligence et de la force, le seul moyen était la liberté, celui-là comprend que c'est perdre son temps que d'attendre dans le repos la notre retour à l'état primitif, qu'il en faut avoir l'espérance et en conserver toujours la perspective, mais que ce n'est point une œuvre dont l'accomplissement total suffise à remplir la vie. Il comprend que les sensations ne sont que des signes

qui nous annoncent les obstacles, et qu'il faut porter son attention non au ~~sujet~~ signe, mais à l'objet, non à la sensation mais à l'obstacle. Il méprise également cette vie qui se consume à contempler l'univers et celle qui travaille à multiplier les sensations agréables, et parce que sa raison a jugé que le but réel de cette vie est la possession de la liberté ~~et~~ la victoire à remporter sur l'obstacle; il se fait libre, il entre en lutte avec ce qui l'arrête et le borne.

Deux sortes de partisans de cette doctrine; 1° les uns sont frappés du moyen et prennent pour but l'exercice et le maintien de la Liberté; 2° Les autres indiquent l'usage qu'il faut faire de cette Liberté.

Mais les hommes qui avaient ainsi envisagé la condition humaine se sont partagés en deux. Les uns ont été si frappés de la dignité, de la noblesse, et en même temps des difficultés de la liberté humaine qu'ils ont attendu la considérer comme l'instrument qui nous a été donné pour vaincre l'obstacle. Les uns se sont donc arrêtés à la liberté, les autres sont allés plus loin; ainsi, on peut dire que les anciens Stoïciens et Zénon leur chef n'ont vu dans les instructions de la raison que la nécessité de devenir libres; ils veulent que l'homme se rende indépendant de tout ce qui n'est pas la raison, ~~de cette puissance une fois acquise~~; mais ils s'arrêtent là et n'indiquent pas ce qu'il faut faire de la raison, de cette puissance une fois acquise de la liberté; leur doctrine était donc incomplète d'un point de vue.

Les derniers Stoïciens, Marc-Aurèle, mais surtout le christianisme, y ajoutèrent l'usage qu'il fallait faire de la liberté et donnèrent ainsi à l'homme sa véritable destinée. Zénon était donc sur la route; mais il s'est arrêté trop tôt; il a pris le moyen pour le but; le christianisme a montré le moyen et le but.

On voit donc combien on peut s'égarer même en partant d'un point vrai et comment la plupart de ces doctrines sont fausses, parce qu'elles ne tiennent compte que d'une partie de l'homme.

Parmi ces morales personnelles les unes peuvent devenir sociales, les autres, non.

Lorsque nous arriverons à placer l'homme en société, nous verrons naître d'autres doctrines qui ne sont applicables qu'à cette portion de sa nature en face de natures semblables à elles; celles que nous avons exposées peuvent se passer ~~de~~ la société, elles sont toutes des morales personnelles. Parmi elles cependant les unes sont incapables de devenir sociales, tandis que les autres peuvent s'appliquer facilement à cette autre situation et lui fournir les règles de sa conduite avec les autres hommes. Ainsi le mysticisme est évidemment contraire à la société puisqu'il détache l'homme de la vie toute entière et des personnes aussi bien que des choses. L'Épicuréisme est aussi anti-social, en ce qu'il engage l'homme à se considérer seul, à chercher son propre bonheur, sans avoir égard à celui des autres.

Le Stoïcisme n'est pas anti-social, mais il est purement personnel et ne fait rien pour la société, puisque la liberté est son seul but. Mais le christianisme qui après l'acquisition de la liberté prononce qu'il faut en faire usage pour faire tourner cet usage au profit de la société et y placer tous ses devoirs

43. sociaux. Il est donc le seul système qui commande une conduite vraiment sociale; les autres peuvent bien donner des règles pour vivre en société, mais ces règles seront anti-sociales comme les doctrines dont elles sortent.

Nous devons prévenir qu'il serait injuste d'attribuer à un système en particulier les doctrines exposées. Il est certain que toutes ont existé, que toutes sont dans la nature. Mais ce qu'a voulu dire Zénon, Épicure est tombé dans une telle incertitude et par la nuit des temps et par les variations même de leurs disciples et des écoles qu'ils ont vu fonder qu'on ne pourrait sans imprudence et sans présomption exposer et juger leurs doctrines, qu'on ne peut jamais assurer que telle opinion morale est certainement celle de tel système.

§. 16.

La destinée d'un être dépend de sa nature et de sa position. Quand on cherche la destinée, il faut donc étudier d'abord la nature, puis les circonstances où la nature se trouve placée. Si on nous demande la destinée de l'homme nous aurons deux études à faire, celle de la constitution, de la nature du moi et celle de sa condition présente. Tous les moralistes ont nécessairement suivi cette route; elle est inévitable. Il faut partir d'une connaissance plus ou moins claire de la nature et de la position de l'homme. Quand donc on veut chercher l'origine des différens systèmes de morale, il faut complètement connaître la nature humaine et sa condition. Là se trouve la source des diverses solutions morales et c'est la seule manière de connaître l'histoire de la philosophie, de comprendre la philosophie elle même.

connaître … la … d'un être … connaître va … aussi comprendre les systèmes de morale.

Les uns ont vu la fin de l'homme dans l'état primitif, les autres dans la sensation qui est le signe de la présence ou de l'absence de l'obstacle; pour d'autres la liberté qui n'est que le moyen d'accomplir notre destinée a été considérée comme le but; d'autres enfin, ont placé notre destinée dans le développement de notre nature.

Dans tous ces systèmes il y a donc un bien qui varie d'une école à l'autre. La destinée ou le bien se sont donc deux ~~idées~~ formes d'une même chose. nous présenterons aujourd'hui les systèmes sous cette nouvelle face du mal ou du bien.

Ordinairement, ce n'est pas la destinée qu'on cherche, c'est le bien; c'est sous cette forme que l'antiquité toute entière a posé la question morale. Voyons donc comment les diverses réponses des systèmes à cette question sont toutes vraisemblables, mais toutes incomplètes.

…tion rapide … des systèmes … non plus qu'ils … à la … le bien …

Les mystiques ont répondu que le bien était l'état primitif, le mal l'état actuel; les épicuriens, le bien est le plaisir, et le mal la souffrance.

… que le … après les … opposés …ment.

Pour les Stoïciens le bien c'est la liberté et le mal l'esclavage. Le christianisme ou plutôt notre doctrine voit le bien dans le développement de notre nature, le mal l'obstacle qui l'arrête.

Les quatre solutions sont toutes vraies; mais il s'agit de les bien comprendre. Toutes mènent à une conduite pratique semblable et morale. Si on les entend mal on ne peut qu'en déduire de mauvaises règles de conduite pratique. Qu'est-ce que le bien? Supposez une nature quelconque qui ait en elle qq chose de spécial; demandez vous ce qu'est le bien pour cette nature; ce ne peut être qq chose qui lui soit étranger, il faut que ce bien soit en elle. Se développer donc toute entière, tel sera pour elle le bien véritable.

Le bien pour un être, c'est ce qui est conforme à sa nature tendant à une certaine fin. La différence des natures et par conséquent des fins fait la différence des biens.

Qu'est-ce qui fait ce qui est bien? le bien pour un animal n'est pas le bien pour une plante; c'est la différence de nature. La convenance est la seule règle qui fait que telle chose est bonne pour une nature et mauvaise pour toute autre. Ce qui est bien pour une nature c'est sa fin, voilà un pp^e au moyen duquel nous pouvons juger les diverses solutions.

Jugement des différentes doctrines morales d'après ce principe.

Ce qu'il y a de vrai et de faux dans le Mysticisme.

Le bien disent les mystiques, c'est l'état primitif, le mal, c'est l'état actuel. D'après notre pp^e rien de plus vrai; en effet que sont ces deux états? l'un est le développement illimité de la force, l'autre en est le développement limité; ce serait donc un bien de pouvoir revenir au primitif. Mais que s'en suit-il pour l'état actuel; c'est que nous ne pouvons retourner à l'état primitif, cet état ne sera pas le bien pour l'état actuel, mais seulement pour l'état futur. En effet, qu'arriverait-il si on donnait la vie future pour but à la vie présente; c'est qu'on serait oisif et inutile sur la terre dans l'attente d'une position meilleure, et en se conduisant ainsi on oublierait la fin actuelle qui est de surmonter, de diminuer les difficultés actuelles. Or ce n'est pas accomplir sa destinée que de plonger dans l'oisiveté. Il n'est rien de mieux que d'espérer à l'état futur, et pour que la vue de notre position soit complète, il faut jeter un coup d'œil sur l'avenir; mais il ne faut pas que ce soit là toute notre tâche et que nous désertions entièrement la vie actuelle.

Ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'Epicuréisme.

Si nous passons à la solution Epicurienne, nous voyons que dans l'état actuel notre nature ne pourrait arriver à sa fin complète qu'en surmontant tous les obstacles; en effet tout obstacle borne et limite notre destinée. A mesure que les obstacles diminuent, notre destinée s'agrandit, ce développement qui trouve à s'étendre vaut mieux que la gêne; il produit donc une sensation agréable, tandis que la gêne en fait naître une pénible. L'une indique donc la présence des obstacles, l'autre leur absence, et comme l'absence de ces obstacles

ou la facilité de développement est un bien, tandis que leur présence ou la gêne est un mal
les choses qui en sont les signes et les effets, les sensations sont appelées bonnes ou mauvaises;
ce qui est bon ou mauvais, c'est uniquement ce qui favorise ou gêne le développement;
mais on peut aussi qualifier des mêmes noms la sensation qui n'en est que
l'indication ou le symbole. Si on entend que la sensation agréable est notre destinée
et la désagréable ce qui est contraire à notre destinée, on prend l'effet pour la cause
et le signe pour la chose signifiée. Les sensations peuvent donc être un bien ou un
mal relatif, mais elles ne sont jamais le véritable bien et le véritable mal, et on
peut comme on voit, mal interpréter la solution Épicurienne. En effet, si nous devions
n'avoir tout aspiré à la sensation agréable, comment se ferait-il qu'en certains
cas, c'est par la sensation pénible que nous accomplissons notre destinée!
tandis que la liberté rassemble nos efforts sur un point, la force pressée par l'obstacle s'affaiblit
et quiert. Le plaisir naîtrait, si nous laissions l'obstacle, si nous abandonnions notre
but: Les sensations qui annoncent souvent que nous nous approchons lorsque nous
nous éloignons de notre destinée, ne peuvent donc pas toujours être les signes certains
et cette doctrine bien comprise, n'est pas contrariée par celle de la destinée.

Il y a de du faux Stoïcisme. Qu'est-ce que le bien? Zénon dit, c'est la liberté, et le mal c'est l'esclavage;
rien de plus vrai; la liberté, c'est le moyen le plus énergique et le plus efficace que
nous ayons pour arriver à notre destinée, le contraire de la liberté, l'esclavage nous
laisse sans force devant les obstacles. Il est donc hors de doute que la liberté est
bonne, que l'esclavage est mauvais. Mais il faut encore bien entendre le Stoïcisme.
La liberté est bonne comme moyen d'arriver à notre destinée; mais si on prend
la liberté pour notre fin dernière, sans considérer qu'elle n'est un bien que par
l'usage qu'en peut faire l'homme, on prend le moyen pour le but.

Solution. Reste à expliquer la dernière solution. Elle seule nous paraît véritable, elle seule répond à tout;
mais elle même paraîtrait être inefficace, improductive, si on se bornait à savoir que le
bien c'est le plus grand développement possible et qu'on ne connût ni les causes qui
empêchent d'arriver à ce développement, ni les moyens que nous avons pour vaincre ces
causes. Il faut connaître et l'esclavage où nous sommes et la liberté qui peut nous en tirer.
Il faut examiner la sensation et la passion, ce qu'il y a de bon et de mauvais en elles; et toutes ces connaissances
acquises, la vie morale serait encore incomplète; il faut savoir que l'état actuel est
imparfait, mais qu'il en existe un plus heureux et plus noble, l'état primitif; il faut
être à la fois mystique, Épicurien, Stoïcien, renfermer toutes ces sectes dans une même doctrine

~~46.~~

Toutes les solutions sont vraies, mais exclusives ; prendre le vrai, rejeter l'exclusif.

Toutes les solutions sont donc vraies en elles-mêmes, mais toutes sont exclusives, c.-à-d. prennent l'objet sur lequel elles se fondent hors de ses rapports avec les autres [choses]. Il faut donc chercher dans les doctrines précédentes ce qu'il y a de vrai, et ce qu'il y a d'exclusif ; il faut ensuite obtenir une vue complète de la nature et de la destinée de l'hom[me].

Distinction de deux biens, celui de la sensibilité, le plaisir, et celui de la raison, le développement de notre nature.

Une autre question se présente. Dans tous les systèmes hors l'Épicuréisme, on a distingué deux espèces de ~~mot~~ maux et de biens ; le bien et le mal sensible ; c'est donc une opinion généralement répandue qu'il y a deux biens, l'honnête et l'agréable que nous nommons plus spécialement le bien, et le bonheur purement sensible. Y a-t-il réellement deux biens ? puisque nous connaissons toute la nature humaine, que nous avons pour ainsi dire la carte complète du pays, nous devons trouver l'origine de cette distinction.

Fausseté de l'Épicuréisme.

Lorsque notre nature était débarrassée d'obstacles, elle obéissait à elle-même, elle pouvait tout ce qu'elle voulait, elle ne pouvait donc éprouver de sensations. Tombée dans la condition actuelle, elle a trouvé des bornes, par suite elle a connu la douleur et le plaisir. Toutes les fois que notre nature est limitée, c'est un mal aux yeux de la raison, c'est une souffrance pour la force ; s'il ne se trouve pas d'obstacles, c'est un bien pour la raison et un plaisir pour la force. Remarquez la différence entre le bien de la raison, et celui qu'éprouve notre nature. La raison voit que le but est manqué et dit que telle chose est le mal ; la sensibilité ne s'en aperçoit que dans la gêne qu'elle éprouve et ne va pas plus loin. Quelle que soit donc cette gêne, qu'elle soit blâmée par la raison ou ordonnée par elle pour vaincre les obstacles, la sensibilité souffre toujours et dit : c'est un mal. Mais les souffrances fussent-elles excessives, si nous allons au but par elles, la raison dit : c'est un bien. De même le mal conçu par la raison diffère de celui qu'éprouve la sensibilité. Le bonheur résulte donc de la sensation agréable, le bien du plus grand développement possible de notre nature. Il y a donc entre ces deux choses une différence réelle. Cette différence peut faire naître deux systèmes. Ainsi Épicure dit que le bonheur ~~dit~~ c'est tout ; il ne regarde pas le plaisir comme signe de l'accomplissement de notre destinée, mais comme notre but. Quand il ordonne qu'on se fasse libre, c'est uniquement pour obtenir plus sûrement la sensation. Il n'a donc pas vu la fin de la vie actuelle. L'homme qui juge la sensation comme un signe véritable et qui voit notre fin véritable, qui méprise le bonheur et ne songe qu'au plus grand développement possible de la force, celui-là embrasse l'homme tout entier.

Égoïsme véritable.

Nous ne rentrerons donc pas dans l'Épicuréisme et cependant quelle est cette doctrine ? l'Égoïsme, mais l'égoïsme bien entendu, tandis que celui d'Épicur[e]

est faux et peu élevé. En effet qu'y a-t-il de plus précieux pour l'homme que sa fin. Là se trouve donc un égoïsme qui méprise tous les faux biens et s'achemine vers le but qui lui est assigné, sans s'occuper des faux buts qui se présentent à lui.

§. 17.

Nous allons répondre à ce que nous avons dit des solutions sur le bien, et la distinction des deux biens.

Le mysticisme dit que le bien c'est l'état primitif, c.-à-d. l'absence de ~~mal~~ tout obstacle, le développement illimité. L'Épicuréisme appelle bien l'état où l'on éprouve le plus de sensations agréables, le Stoïcisme la liberté, l'empire que nous pouvons acquérir sur nous-mêmes, tous buts vrais mais incomplets. Pour nous, le bien est le plus grand développement possible de notre nature, de l'intelligence, de l'activité.

Pour juger les systèmes, nous sommes partis de deux données, ppes. Le 1er est l'analyse et la connaissance de différents phénomènes que manifeste la nature humaine dans l'état actuel; le second qui nous est propre et que beaucoup de philos. ont négligé, est la connaissance de la nature de la force en elle-même, de sa position naturelle et primitive que nous avons déduite de l'état actuel, et par laquelle nous croyons découvrir à priori quel est le bien pour l'homme, quelle est sa destinée véritable. D'après ces deux ppes de toute morale, nous jugeons tous les systèmes. Dans la connaissance de l'homme actuel nous trouvons l'origine et l'explication de toutes les méprises des moralistes. Ainsi, nous avons compris comment les mystiques étaient allés au delà de la destinée actuelle et lui avaient substitué la destinée future; comment les Épicuriens étaient tombés au contraire au deçà de notre destinée sur cette terre, et comment les Stoïciens s'étaient arrêtés au moyen et avaient oublié la fin.

Ensuite nous avons distingué le bonheur du bien. . . . . .

Nous allons présenter quelques autres solutions de la question du bien, qui comme les premières sont vraisemblables sans être vraies.

La liberté naît de la nécessité de vaincre l'obstacle. Dans cette situation, il y a une lumière qui obtient la direction de nos efforts, la raison ou l'intelligence apercevant la vérité. La raison peut quelquefois ne pas comprendre complètement et surtout d'une manière précise notre destinée. Mais toujours est-il que dans les actions qui ne sont pas déprouvées elle prononce qu'il est plus digne de nous de lutter que de nous reposer; c'est donc la raison qui nous guide dans le chemin de notre destinée. De là plusieurs philos. ont conclu que le bien était la raison, que nos actions seraient bonnes si elles étaient conformes aux inspirations de la raison, et bien voilà ce que ce système a de raisonnable et de vrai, mais il faut voir aussi ce qu'il y a de faux. Sans doute c'est la raison qui nous indique ce qu'il faut faire. Mais le bien, ce n'est pas la raison pour que le bien c'est notre

destinée et que notre destinée ne peut se trouver dans la raison. En effet, la raison nous ordonne telle conduite en telle circonstance et ses ordres varient selon les circonstances; mais elle prend soin d'expliquer tous ces ordres divers et les ramène à l'unité d'un même ppe. Dès lors ce principe est celui de nos actions et de notre [...] La raison n'est plus le bien et tend elle même à se dépouiller de cette fausse qualité.

Réfutation du Système de la Raison.

Donc ce système deux alternatives; ou on veut laisser avec ce mot de raison sans rien expliquer ce que la raison peut commander, et alors le système est obscur, n'a aucune portée certaine, aucune valeur connue, il est nul. Ou, on applique la raison, on indique les actions qu'elle ordonne et dans cet autre cas on détruit le système, et le but n'est pas dans la raison, mais dans les actions même qu'elle a commandées. Donc la doctrine de la raison est incomplète, inutile si on ne s'explique pas, vicieuse si on s'explique.

Le système de la raison a été le système des Stoïciens. Ils ont posé que cela était moral qui était conforme à la raison. D'après cette règle, les actions leur ont paru de trois sortes: conformes à la raison ou bonnes, contraires à la raison ou mauvaises, ni conformes ni contraires ou indifférentes. On laissa d'abord la raison s'expliquer d'elle-même; mais il fallut bientôt l'interpréter et les premiers Stoïciens résumèrent les instructions dans le précepte: sois libre, prenant le moyen pour le but. Les Stoïciens complétèrent cette doctrine en ajoutant à ces premières paroles de la raison « sois libre », de nouvelles instructions: Sers-toi de la liberté pour tel usage. Mais le système de la raison comme on voit, est nul ou insuffisant.

Système de la vérité mise en pratique. — Le vrai, le faux.

Il en est de même d'un autre système qui n'est qu'un effort pour appliquer le système de la raison, celui qui nous donne pour but la vérité par la pratique. Puisque la raison n'est que l'intelligence apercevant la vérité, on voit aisément la ressemblance des deux doctrines. Celle-ci offre trop de vague pour qu'on puisse l'accomplir. En effet, la vérité est un caractère qui s'attache à toutes les connaissances. Mais les unes ne peuvent se réaliser, comme presque toutes les vérités mathématiques; [il] serait immoral de réaliser les autres. Ainsi c'est une vérité qu'un homme peut être tué par la chute d'une pierre; la réalisation de cette vérité serait un crime. Ce qu'il y a de certain dans cette doctrine, c'est que la vérité impose la croyance et que la morale devant être nécessairement vraie, un de ses caractères est d'être vraie. Le bien est donc vrai; mais tout ce qui est vrai n'est pas bien. Cette doctrine n'est donc achevée et il faut expliquer avant que d'en imposer la pratique, quelles vérités doivent s'accomplir, quelles sont les vérités morales.

On est encore resté dans le vague quand on a dit: le bien, c'est la volonté de D[...]

Puisque je sors de Dieu, ma nature en sort avec moi ; puisque de ma nature résulte ma destinée ma destinée, ma destinée sort de Dieu, elle est une de ses volontés. Mais cette volonté, il faut l'interpréter ; en parlant de volonté divine, on n'indique donc encore qu'un des caractères du bien. Reste à trouver la chose à qui convient ce caractère.

En général, tous ces systèmes ne font que désigner le bien, le but de la nature humaine, sa destinée par un de ses caractères. Tous ont besoin d'interprétation. Sous ce rapport, le Stoïcisme peut se joindre à eux ; comme eux le Stoïcisme est incomplet et veut une explication, c'est comme eux un oracle qui a besoin d'interprète. Le mysticisme au contraire et l'Epicuréisme se suffisent à eux seuls, car ils expliquent à leur manière la destinée humaine ; ils imposent à l'homme une conduite, ils lui prescrivent un but, ils sont vraiment des morales. Nous n'avons donc trouvé jusqu'ici que trois solutions de la question du bien ou de la destinée, le mysticisme, l'Epicuréisme, et une troisième doctrine qui prend la liberté comme moyen pour arriver au but et voit ce but dans le plus grand développement possible.

C'est ce but que nous appelons maintenant le but Stoïcien dont il s'agit actuellement de constater la réalité. Ce que nous savons, c'est que la raison seule le doit connaître et le peut juger, que ses caractères sont d'être vrais, obligatoires, d'être l'expression la plus pure et la plus certaine de la volonté divine.

Pour trouver la destinée de l'homme, il faut faire deux recherches ; il faut savoir d'abord ce qu'est la destinée d'un être en général, ensuite ce que peut être la destinée de l'homme en particulier. Pour employer le langage ordinaire de la philosophie, qu'est-ce que le bien pour un être, et pour l'homme ? le véritable bien pour un ~~homme~~ être, c'est sa fin. Or sa fin doit être conforme à sa nature. La nature de l'homme c'est l'intelligence et l'activité, la faculté de connaître, et celle d'agir ; la fin de l'homme sera donc la plus grande action possible. Quand la nature de l'homme est isolée, c'est un développement illimité, quand elle se trouve placée dans un corps et mise en face des autres réalités, elle souffre ou jouit des obstacles que lui opposent ces réalités, elle regrette son état primitif, elle en appelle le retour, mais sa fin n'est pas changée, c'est toujours son développement. Appuyés sur ces raisonnements qui nous découvrent le véritable bien, environnés de faits qui les confirment, nous sommes convaincus de la vérité de notre doctrine, et le bien pour une chose, c'est sa nature

développement.

5°

Vérité de notre doctrine.

par l'homme, la nature de l'homme. Par ce seul mot, nous complétons la doctrine de Kant et nous découvrons ce que c'est que le devoir; nous apprenons à Cudworth, que sont ses idées éternelles et nécessaires du bien; aux chrétiens actuels nous présentons l'explication de la volonté de Dieu; nous donnons qq chose à faire à la liberté des … Stoïciens, et de plus, nous rencontrons dans la fin que nous donnons à l'homme tous les caractères que les philos. ont pris successivement pour le bien lui-même. En effet, … est la plus vraie de toutes, elle est obligatoire, elle est l'expression de la volonté di… Nous sommes donc arrivés à la plus haute certitude à laquelle puisse arriver l'homme.

Détails de notre Morale: l'homme mis en face des choses et de l'homme.

De ce point de vue, où nous considérons la destinée humaine, dans l'ensemble de notre position actuelle, il faudra descendre dans les détails de cette position et dans les modificat… diverses de cette destinée. Notre plan sera d'analyser les deux circonstances où peut trouver placé ce qui est nous, c.a.d. de l'examiner en face des deux obstacles qu'il peut

Morale personnelle. Morale sociale.

rencontrer, des deux espèces de forces qui le bornent, les choses ou les personnes. Il y a des forces intelligentes et libres comme nous; où, l'intelligence et la liberté sont dans une… ou n'y sont pas; il n'y a pas de degrés intermédiaires. Les natures où ces deux degrés se trouvent sont donc toutes nécessairement égales. Ces natures qui nous ressemblent ont la même fin que nous et rencontrent les mêmes difficultés. Un rapport particulier s'établit donc entre elles et nous. Telle est une partie de la morale, la morale sociale.

A côté de cette espèce de forces, une autre se présente où notre intelligence ne connaît intelligence ni liberté. Elle ne peut nier absolument que ces forces soient intelligentes et libres, mais elle ne voit pas de signe qui lui annonce la présence de ces deux qualités; elle croit dès lors qu'elles n'y sont pas; telles sont les choses, avec lesquelles le moi établit un rapport.

Il se trouve des forces intermédiaires qui ne sont ni des choses ni des personnes; … ne sont ni douées, ni dépourvues complètement d'intelligence et de liberté, ce sont forces qui se manifestent dans les animaux; ils ont jusqu'à un certain point, la force de connaître et celle de choisir.

Des deux relations, l'une peut se rompre; car l'homme peut quitter les autres ho… l'autre est nécessaire car l'homme ne peut échapper à lui-même, aux choses, aux … si un homme se sépare des hommes, sa destinée sera-t-elle pour cela détruite? … restera entière; toujours il faudra connaître et agir le plus possible; nous pouvons abd… société humaine; mais comme nous naissons parmi les hommes et que nous p… vivre parmi eux, la morale est forcée de s'occuper des rapports qui s'établissent entre eux et nous.

Voilà donc deux parties de la morale, deux morales. Ces deux morales doivent avoir leur type. Les relations de l'homme aux choses ne peuvent être les mêmes que celles de l'homme à l'homme; un des termes variant dans ces deux rapports, la conduite de l'homme devra varier avec lui.

Le point de départ de la morale personnelle, se trouvera dans cette double modification que les choses font éprouver à l'homme, et que l'homme fait éprouver aux choses. Nous trouverons à son tour le type de la morale sociale. Nous ne pouvons le prévoir encore; mais tout nous annonce qu'il ne sera pas comme l'autre, bien qu'il ne soit aussi qu'une conséquence de la solution que nous avons trouvée pour la question morale, et pour ainsi dire qu'une transformation de notre doctrine.

§. 18.

On a présenté contre notre solution de la question morale des objections auxquelles le temps n'est pas venu de répondre; car presque toutes ont rapport à la position de l'homme dans la société. Nous allons toutefois exposer quelques considérations qui sans avoir avec ces objections une liaison immédiate peuvent cependant rassurer les esprits qu'elles ont inquiétés.

Nous avons réuni un certain nombre d'êtres doués d'intelligence et d'activité, placés dans la même situation, bornés par les mêmes obstacles; avant d'être réunis nous étions ce que nous sommes, intelligens et actifs, bornés par des limites; nous avons vu que réunissant toute sa force contre l'obstacle on pouvait le surmonter, et nous avons compris l'usage de la liberté; la lutte contre l'obstacle avait pris le caractère d'obligation parcequ'il avait paru à notre intelligence qu'une nature était faite pour atteindre à sa fin.

Tout à coup je suis placé dans la société, je limite d'autres intelligences et d'autres libertés qui me limitent également, mais tandis que ma nature me pousse, et tend à vaincre cet obstacle, comme je suis intelligent, je m'aperçois que dans ces êtres se trouvent aussi intelligence, activité, qu'elles sont aussi limitées; je conçois donc l'égalité entre ces êtres et moi; alors naît l'idée de justice qui me dit qu'il n'est pas bien d'inquiéter leur développement, c-à-d. l'intelligence qui découvre la justice et qui conçoit que l'égalité doit exister entre tous ces êtres réunis. En vertu de cette conception, le développement naturel de ces diverses forces se trouve restreint comme la nôtre, c'est là ce qu'on appelle la justice et ce qu'on voulait faire passer pour la destinée humaine.

Mais si nous n'avons d'autre objet que de ne pas gêner nos semblables, nous allons ne pas agir, nous resterons tous inactifs et l'immobilité sera pour chacun le plus sûr accomplissement de la destinée. Cette justice, cette loi de respecter nos semblables ne peut pas être la destinée de l'homme. Si on se bornait à ne pas violer le code qui établit la justice, chacun resterait inactif crainte de gêner quelqu'un par son développement.

au contraire, il faut agir quoiqu'en respectant les restrictions imposées. C'est ainsi que
l'art poëtique, la connaissance des règles et leur interprétation n'est pas la poësie,
ce n'est qu'une restriction à la poësie; c'est ainsi que la destinée d'un fleuve ce n'est
pas de ne pas rompre ses digues, de ne pas se précipiter dans les ~~[illegible]~~ champs qui le bordent.
Il se renferme dans ses digues, et mais de plus il coule, il va à son but, il arrive
à l'océan. De même la justice est une limite à la destinée, elle n'est pas la destinée
elle-même. Dans la société, on respecte la justice, mais on accomplit aussi sa destinée.
fin de l'homme ne peut être le respect des autres hommes, car il n'y a plus lieu à ce respect
hors de la société, et toutefois même isolé, l'homme a toujours une fin.

Figurez vous par exemple, un enfant; il n'apprend que tard qu'il est de la justice,
avant il se développoit; la tendance de sa nature se manifestoit, il vouloit connaître, il étoit
curieux, il étoit ambitieux. Là se trahit la véritable destinée de cet enfant qui bientôt
raisonnable rencontre des obstacles, des restrictions à son développement; ces restrictions
affoibliront et diminueront sa destinée véritable.

C'est donc dans l'intérêt des natures semblables à la nôtre que nous imposons des restrictions.
croyez vous que si notre intelligence nous dit, n'attaquez pas, ce précepte soit vrai uniquement
parce qu'il est contraire à notre but. Si les restrictions doivent être observées, ce n'est
pour elles-mêmes, c'est parceque nous comprenons que les êtres semblables à nous sont
êtres soumis comme nous à la même condition et qui doivent l'atteindre. Non seulement
nous découvrons qu'en nous unissant nous acquérons plus de force, mais cette union
pas seulement un calcul, et nous comprenons que des forces qui sont presque nous,
sont sorties du même Dieu, qui ne sont que ce que nous sommes, ne doivent pas être [arrêtées]
dans leur développement; c'est parce que cette force est nous que nous ne voulons pas
empêcher son développement, ce n'est pas nous que nous sacrifions à autrui, c'est une
partie de nous que nous sacrifions à nous-mêmes. C'est à ce fait dont nous avons
pressentiment vague et la conscience sourde, à cette parenté de tous les moi qu'est due
sympathie qui unit les êtres humains. Voilà ce qui fonde en nous cette loi de justice que
raison découvre plus tard. Nous reviendrons sur ces assertions; ici nous nous bornons à
appuyer sur ce point que la justice n'est qu'une restriction de même que l'art poëtique
n'est qu'une restriction à la poësie.

Notre doctrine n'est point celle du bonheur, ni celle du besoin de

On pourroit croire que la doctrine que nous exposons, n'est que celle du [bonheur],
que quand nous donnons pour but à l'homme, la fin à laquelle il doit arriver, [nous]
donnions pour but ce qui lui est utile, ou bien que tous les êtres qui sont restreints
dans leur développement par la justice, n'agissent plus parcequ'ils sont atteints

l'action par le seul motif, on pourroit penser que puisque la justice n'est qu'une restriction, le but des efforts auxquels se livrent les hommes, est ou de pourvoir à leur propre existence ou de se procurer des sensations agréables; on pourroit donner pour fin dernière à l'homme ou la nécessité ou le bonheur; mais ni la nécessité, ni le bonheur ne sont exclusivement pour l'homme des motifs d'action; nous agissons et pour l'une et pour l'autre, mais nous agissons pour d'autres motifs encore. Ainsi nous nous développons pour le plaisir de nous développer et parce que le développement est un bien en lui même. La nécessité et le bonheur, ne peuvent par exemple expliquer la civilisation; car deux motifs ne peuvent faire agir l'homme bien longtemps, et s'il n'y a dans l'homme qq chose de plus que le besoin et le désir de sensations agréables, les immenses travaux que les hommes ont commencés et achevés n'auraient jamais pu s'entreprendre. Le sauvage au milieu de ses forêts, nourri de gland, vêtu de peaux, satisfait la nécessité qui le presse aussi bien que le sybarite au milieu de toutes les recherches de la civilisation la plus avancée; est ce donc le plaisir qui nous pousse sans cesse à l'action? consultez l'opinion des hommes et voyez dans quels buts ils travaillent; examinez par exemple le motif qui les fait agir dans le plus souvent, comment le plaisir pourroit il l'expliquer? Un homme qui vit tranquille dans sa maison et jouit paisiblement et sans peine de tous les résultats de la civilisation moderne, s'en va dans un port de mer et fait le tour du monde. Quel est son motif? va-t-il chercher son plaisir? va-t-il chercher son intérêt? non, il marche, il agit uniquement pour agir. Entre un marchand et Lapeyrouse les âmes élevées mettent une grande différence et prononcent que l'entreprise du dernier est belle et morale; ainsi le véritable artiste fait de la peinture pour la peinture, de la musique pour la musique; si c'est son plaisir ou son utilité qu'il poursuit, il n'est pas un artiste véritable, et jamais le monde ne le proclamera un grand homme. Sans doute ces buts accessoires de nécessité, de plaisir peuvent entrer dans la détermination; mais la bonté du développement en lui même y entre bien pour qq chose, pour davantage. Un homme possédera des connaissances et des richesses immenses, il ne cessera pourtant pas de connaître ni d'agir. On ne peut assigner de terme à l'activité humaine et ce mouvement universel, immortel ne peut s'expliquer ni par la justice qui n'est qu'une restriction à ce mouvement, mais qui le rend plus régulier et par cela même bien plus énergique parceque rien ne s'en perd; ni la nécessité, bientôt satisfaite; ni le plaisir si souvent dédaigné. A tous ces mobiles, il faut ajouter ce sentiment intérieur qui nous pousse sans cesse au développement. Un fait nouveau vient encore à l'appui de notre assertion. N'est il pas vrai que jamais l'homme ne se croit plus grand que lorsqu'il brave le plaisir et la peine, que lorsqu'il méprise l'utile pour arriver à son but; mais si, ce but n'est point intéressé, qu'obtenu, il ne doive point lui procurer de plaisir, qu'il ne soit qu'une victoire à remporter sur l'obstacle, ne trouvons nous pas là le véritable

~~44.~~

grandeur humaine; la vraie dignité morale.

Nous avons montré que la justice ne peut être la fin de la vie, non plus que la nécessité ou le bonheur. Tous ces motifs existent; mais il en existe un autre qui enfante tous et qui leur est bien supérieur, celle du développement. Plus tard nous y sur ce sujet et procéderons non plus par synthèse, mais par analyse.

§. 19.

Cette leçon est encore une digression. Nous y marquerons plus spécialement les nouvelles auxquelles aspirent tous les esprits, la réforme philosophique qui s'opère parmi nous.

Zénon et Sextus mettent en question l'existence du bien; c'est une preuve que comme hommes ils ont la conscience au moins obscure du bien, quoiqu'ils le mettent en question comme esprits spéculatifs.

Il s'est rencontré deux philosophes, Sextus empiricus et Zénon qui se sont demandé existe-t-il du bien? Zénon dit oui, Sextus dit non. Lorsque tous deux se sont proposé cette question avaient-ils l'idée du bien? Ils l'avaient; car on ne peut révoquer en doute l'existence d'une chose qu'on ne connaît pas, et si Zénon ou Sextus n'avaient pas eu d'action ni rien où se trouvât accomplie cette idée du bien - auraient-ils pu la créer sans ... pourrait-elle être une production de leur imagination? En un mot peut-il exister sans objet? non; puisque l'idée de bien est dans notre esprit, il faut qu'il existe du ... Comment donc Sextus et Zénon ont-ils pu mettre en question l'existence d'une ... que leur question seule présupposait? c'est que lorsqu'ils avouaient implicitement c'était l'homme qui parlait en eux, et que c'était le philosophe, lorsqu'ils le mettaient en ... c'est que dans leurs recherches, il y a deux portions, l'une qui appartient à la conscience humaine qui reconnaît l'idée du bien, l'autre purement spéculative qui chez ... affirme le bien, tandis qu'elle le nie dans l'autre. Le 1.er élément est commun aux systèmes; l'esprit spéculatif peut seul varier.

Autre exemple de la vue de la réalité corrompue par l'esprit de système exclusif.

Nous donnerons un autre exemple de ce désaccord entre la vue que tous les ... de la réalité et les doctrines qu'élèvent les philosophes sur cette même réalité. Zénon ... se demandent quelle est la nature du bien..... c'est la sensation..... c'est la ... Or, si Epicure et Zénon n'avaient pas vu de choses bonnes, jamais l'idée ne ... venue de poser une telle question. De plus si Epicure n'avait pas senti que le ... agréable était mauvais, si Zénon n'avait pas eu la conscience que la raison pouvait ... un bien, ni Epicure, ni Zénon n'auraient pu résoudre comme ils l'ont fait la question ... la nature du bien. Leurs ~~sensations~~ solutions ne sont donc pas inventées par eux; elles ... dans l'esprit humain. Les hommes ont toujours su que la sensation et la ... bonnes, ce qui appartient en propre à Epicure, c'est cette assertion que la sensation ... le seul bien, ce qui appartient en propre à Zénon, c'est cette assertion que la raison ... le seul bien. Jusques-là, les deux philosophes étaient interprètes de l'humanité,

voit l'esprit spéculatif, exclusif qui donne des solutions que les hommes rejettent. Les hommes avouent également les doctrines de ces deux systèmes et protestent aussi bien contre l'une que contre l'autre. En effet tous les hommes trouvent que le sentiment et la raison sont également des biens et ne peuvent approuver qu'une de ces deux choses soit proclamée le seul bien. Épicure a contre lui le genre humain, aussi bien que Zénon; mais le genre humain reconnaît de part et d'autre une part de vérité, réunit les deux systèmes et déclare qu'il y a deux biens.

Quelles conséquences résultent de là? d'abord, qu'aucun système ne peut s'établir que sur qq chose de réel dont l'auteur a l'idée non pas comme système, mais en qualité d'homme; ensuite qu'outre cet élément trouvé non inventé, il y a un élément nouveau qui appartient au système, l'idée spéculative. Cette seconde idée peut être fausse. D'où il suit que cette réalité dont tous les hommes ont conscience, origine de tous les systèmes, source de toutes les idées est le seul point de départ duquel le système puisse prendre son vol, qu'ainsi tous les systèmes ont leurs racines dans la réalité qu'ils copient incomplètement.

Ainsi on a cherché longtemps qu'elle était la véritable morale, on a imposé à l'homme plusieurs destinées diverses, on a donné des solutions en partie vraies, en partie fausses, solutions qui se sont combattues avec un égal avantage parceque chaque système avait un pied dans la réalité et ne s'apercevait pas que l'autre était dans son imagination. Il a été impossible de s'entendre, d'avoir une opinion commune et avouée de tous en morale en religion, en politique, en législation, dans les beaux arts.

En religion par exemple, une foule d'opinions diverses se sont succédées et ont toutes annoncé qu'elles apportaient la véritable solution. Pas une de ces opinions n'a pu inventer une idée qui ne fût avant elle dans la conscience humaine qui contient la raison nécessaire de leur existence. Elles ont vécu parcequ'elles représentaient qq chose de réel, mais comme toutes ne reproduisaient qu'une partie de la vérité, elles se combattent, loin que sortant toutes d'une même source.

Il en est de même pour les législations. Tous les codes qui régissent les peuples, sont des expressions de ce que les hommes sentent sur la justice sociale, mais pourtant tous ont des diversités, tous sont opposés l'un à l'autre; ce qui est injustice d'un côté de la rivière est injuste de l'autre.

On explique de même les disputes sur les beaux-arts. Que signifie ce combat entre le classique et le romantique, sinon qu'il y a des beautés classiques, des beautés romantiques mais que les unes et les autres ne sont que des portions de la véritable beauté qui ne sont séparées que parcequ'elles veulent être toutes deux exclusives, qu'elles veulent être seules.

Les disputes ne cesseront que du jour où on rapportera tout à la réalité. C'est le caractère de notre siècle.

Tant donc qu'il n'y aura que des théories, il y aura un perpétuel combat entre les catéchismes et les catéchismes, les codes et les codes, les systèmes et les systèmes; il ne peut y avoir union qu'en rapportant tout à la réalité. Dans la connaissance complète de la réalité se confondraient toutes les opinions, toutes les disputes. C'est à la recherche de la réalité que travaille notre siècle; son caractère est de tout rapporter à elle. Les recherches semblent marcher à des buts différents ou contraires; toutes sont à un but commun.

Le musicien ni le poète n'inventent. Ils n'ont que des réminiscences de la réalité aperçue auparavant. Il en est de même des philosophes. La philosophie est la réminiscence de ce qu'il a pensé comme homme.

Ajoutons encore un mot. Le musicien après avoir composé un air, le poète après avoir achevé une tirade croient tous avoir inventé, l'un le motif de son morceau, l'autre l'image qu'il a revêtue de beaux vers. Tous deux se trompent. Mais s'il en est ainsi d'où vient donc le motif aux musiciens et l'image aux poètes; toujours une réminiscence d'un motif ou d'une image précédemment connue.

Mais le premier, dira-t-on, qui a trouvé le motif ou l'image n'était-il pas inventeur? Non celui-là n'a encore qu'une réminiscence; mais il l'a puisée dans le monde au lieu de la trouver dans les chants ou les vers composés avant lui. Que dis-je? le murmure des vents, le bruit léger du feuillage, les chants des oiseaux, tous ces sons que comprend le seul artiste, toutes ces images naturelles que comprend le poète, telle est la source de la musique et de la poésie. La nature, telle est l'origine première de l'art. De même, la philosophie n'appartient pas aux philosophes, elle n'est qu'une réminiscence de ce qu'ils ont pensé avant de l'être, elle appartient à la réalité aperçue par la conscience humaine, à la réalité, mère féconde de tout ce qui est vrai, de ce qui est beau, de tout ce qui est juste, mère de toutes les opinions; c'est à la réalité seule qu'il faut tout rapporter pour tout juger; c'est alors qu'apercevant partout, on devient éclectique; on embrasse dans une égale tolérance toutes les opinions, tous les systèmes; on ne s'arrête à aucun d'eux en particulier. Ce n'est point toutefois du scepticisme, ce n'est pas douter de tout, puisqu'au contraire c'est tout, c'est admettre toute vérité. La vérité n'est que le rapport de l'expression à la réalité elle-même, et s'il y a tant de ~~réalités~~ vérités opposées c'est que la réalité peut se considérer sous une multitude de faces diverses.

Eclectisme, tolérance. Réponse à l'accusation de Scepticisme.

aucune opinion ne peut naître que par réminiscence

Dans tout ce que nous avons dit, il faut remarquer quelques points principaux: 1° aucune opinion ne peut naître que par réminiscence; toutes viennent ou de leur conscience d'hommes; sans cette réminiscence de sa conscience ne pourrait publier de théorie; toute théorie a pour base un souvenir. 2° La réalité conscience humaine qui n'en est que l'expression étant une même fa[...]

en manifestations diverses, toute opinion part d'une de ces manifestations, d'une partie de la réalité; toute opinion est donc nécessairement vraie, mais aussi nécessairement fausse; car elle considère le point aperçu comme unique; elle est exclusive. Si elle était vraie toute entière, elle ne serait plus une opinion, elle serait simplement une observation. Remplacer l'opinion par l'observation, voilà ce qui distingue la philosophie moderne, et cette traduction littérale de la conscience elle-même, qui se contentera de l'interpréter sans en altérer le texte, cet éclectisme qui recevra et contiendra tant de vérités diverses, ne naît pas de notre siècle d'un simple hasard, mais de la vue que les opinions ne sont contraires que parce qu'elles sont exclusives. Cette vue sépare la philosophie moderne de la philosophie ancienne. L'esprit de système a dominé dans l'antiquité, l'esprit d'observation doit régner chez nous; nous devons imiter la méthode suivie par les sciences naturelles; c'est ainsi seulement que toute science peut s'élever; c'est dans cet esprit que notre cours de morale doit être poursuivi ainsi qu'il a été commencé. Mais toujours l'esprit humain qui sait que partout il y a unité est poussé à voir le tout dans la partie; il nous faut donc prendre garde à ce penchant pour l'unité qui corrompt toutes les connaissances humaines, il faut sans cesse reporter la vue sur la réalité; car nos expressions ne peuvent suffire pour la rendre, et de plus ce qui nous paraît actuellement peut changer d'aspect, subir des transformations par la découverte d'autres vérités et le rapport qui devra s'établir entre les unes et les autres ne serait plus alors le même. Nous suspendrons donc notre jugement, nous abstenant également et d'un doute absolu et d'une croyance aveugle qui fermerait nos yeux à de nouvelles vérités.

Il y a plusieurs manières d'écrire l'histoire; on peut l'écrire d'abord poétiquement, c.-à-d. d'arranger les événements en drame, diminuer l'importance des uns, accroître celle des autres, faire enfin de l'histoire une tragédie, une épopée; c'est ainsi que Tite-Live et la plupart des anciens ont conçu l'histoire, et aussi les premiers écrivains modernes (Retz, Vertot, St Réal)

On peut aussi l'écrire philosophiquement, c.-à-d. de se servir des faits pour appuyer une théorie, une idée, systématiser l'histoire, comme l'ont fait la plupart des historiens anglais et français du 18me siècle (Robertson, Gibbon, Voltaire).

Enfin il y a une manière réelle qui est celle de notre siècle et qui consiste à présenter les faits comme ils se sont passés, à rassembler le plus d'instruction possible sur les époques dont on s'occupe, à se pénétrer avec leurs mœurs, leurs idées, leur civilisation, à montrer les événements les événements comme ils se sont passés sans les défigurer par un arrangement dramatique ou par le besoin de soutenir un système.

Les deux 1ères méthodes sont fausses. La 3e seule, qui est celle de notre siècle, est vraie.

De ces trois méthodes, les deux premières sont fausses parce qu'elles contiennent beaucoup trop d'élémens particuliers à l'historien; la seconde vaut pourtant mieux que la 1ère, car sans défigurer les faits, elle choisit ceux qui peuvent appuyer le système, qu'elle fait au moins par un arrangement. Mais la 3e, celle des historiens actuels, la seule véritable et est née du retour à la réalité qui distingue notre siècle, montre les choses comme elles étaient, persuadée que c'est une assez grande instruction que de faire connaître une [illegible] quelle qu'elle soit, de cette réalité que le philosophe et l'artiste historiens ont trop longtemps dédaignée pour se confier aux vanités de leur esprit, aux chimères de leurs systèmes.

§. 2e

Nous avons suivi 3 routes jusqu'ici pour résoudre la question de la destinée humaine. 1° partir de la réalité de la nature humaine. 2° comparer la nature humaine aux diverses solutions données. 3° regard sur la société humaine.

La question qui nous occupe est une, c'est celle de la destinée humaine; pour en trouver la solution, nous avons suivi trois routes différentes, non pas que nous eussions arrêté d'avance de prendre ces trois routes, mais parceque nous avons été entraînés. Notre projet était d'abord de déduire la destinée humaine de la réalité connue et appréciée de la nature humaine; mais certains systèmes se sont présentés; nous avons voulu les explorer, et dans l'examen de ces systèmes, nous avons découvert un nouveau moyen d'arriver à la solution cherchée, c'était de comparer la nature humaine aux diverses solutions données, de voir dans cette nature ce qui y avait pu donner occasion, de juger celles d'entr'elles qui l'embrassait complètement.

Enfin des objections ont été faites et comme elles avaient rapport à l'homme social, elles nous ont forcé de jetter un coup d'œil sur la société humaine; elles nous ont ainsi ouvert une troisième route. Nous allons comparer la première et la dernière de ces marches d[illegible]

La 1ère marche ne part pas des actions de l'homme; elle est à priori.

D'abord nous avons voulu découvrir a priori quelle était la destinée humaine; notre méthode n'était pas pourtant réellement a priori; car chercher la destinée humaine où elle se serait, la chercher dans sa cause première, c-à-d. dans la volonté de Dieu qui a fait notre nature. Mais notre vue est trop faible et trop courte pour monter si haut, et ce procédé nous sert la méthode a priori que trouver la solution demandée, non dans les actions de [illegible] placé sur la terre, mais dans ce qui est la cause de ces actions, la nature et la position de l'homme. Tel est ce qui distingue la première marche que nous avons suivie; l'autre considère l'homme déjà en société, elle est donc relativement à la première une méthode a posteriori.

Ce que nous avons trouvé en suivant ce procédé.

Ainsi primitivement, nous avons voulu voir dans notre nature le but auquel notre nature doit atteindre, nous sommes partis de ce principe, que le bien pour une nature [illegible] d'être ce qu'elle doit être, ce qu'il est en elle de devenir; c'est d'après ce principe évident que nous avons cherché la fin de l'homme, et que sachant que sa nature est d'être intelligente et active, nous en avons conclu que sa destinée était intelligence et activité, [illegible]

59. avons vu naître en nous la liberté, moyen de la destinée. Découverte du but de l'homme et des moyens qu'il a pour y parvenir, tel est donc le résultat de la recherche à priori, résultat encore incomplet, parceque pour épuiser cette méthode, il seroit falloir considérer l'homme dans son double rapport et aux choses et aux personnes.

Par la méthode a posteriori nous avons examiné la société se développer à son gré, et dans le développement de cette société, nous avons cherché la destinée de l'homme vivant dans son sein et se développant avec elle. Le fait génl. que nous présente la réalité de la société, c'est que les individus qui la composent, tendent également à se développer. De là il ne suit pas que le but de ce développement et d'intelligence et d'activité soit ce développement lui-même, et il reste cette double question à poser: ce développement n'a-t-il pour fin que de s'accomplir, ou bien a-t-il un but éloigné supérieur à lui? Alors nous avons examiné qqunes de ces buts qu'on pourroit imposer à l'homme en société. Il est temps de les examiner plus complètement.

Les hommes en société se développent, c'est un fait; si nous ne pouvons expliquer leur dévelopt. que par le résultat de nos recherches à priori, ce résultat sera confirmé par nos recherches a posteriori. Si les deux résultats sont contraires, il faudra les concilier; la contradiction ne vient sans doute que de nous, et l'unité de la destinée humaine subsiste, quand nous ne saurions pas la découvrir.

Quatre hypothèses ont été mises en avant pour expliquer le développement humain, la nécessité, l'utilité, la justice et la bienveillance. Expliquons successivement le sens de ces diverses hypothèses.

L'homme est en ce monde uni à un corps; ce corps périroit si l'homme lui-même qu'il contient ne venoit à son secours et ne le préservoit de la destruction. Nous agissons donc pour empêcher le corps de périr, et pour ne pas périr avec lui. Telle est la première explication qu'on donne de l'activité humaine; elle appartient au système de la nécessité.

Mais les premiers besoins, ceux qui importent à la vie satisfaits, on a vu que l'homme continuoit à agir et n'arrêtoit pas son développement; la nécessité ne pouvoit donc plus rendre compte de ce développement ultérieur; alors on a prétendu que l'homme après avoir contenté ses premiers besoins n'agissoit plus que pour satisfaire d'autres besoins non nécessaires comme les premiers, pour acquérir des choses utiles. telle est l'hypothèse de l'utilité.

Voici maintenant une autre série d'explications; l'homme en se développant rencontre des êtres semblables à lui; il se sent dans la même condition qu'eux; dès lors nous nous sentons obligés de ne pas nous nuire mutuellement, nous concevons la justice. On a dit que la justice étoit la destinée humaine; mais cette explication n'a pu suffire; car il est de la dernière évidence que la justice explique pourquoi en nous développant, nous respectons nos semblables, mais non pourquoi nous nous développons. 8

On a prétendu que nous étions ici bas, non seulement pour respecter nos semblables, mais ausi pour favoriser leur développement, pour leur faire du bien; doctrine pleine de noblesse, de désintéressement, mais qui n'est pas assez psychique et manque de fondement.

Dans ces deux séries on voit une gradation parallèle; la nécessité n'étant plus une explication suffisante, on a eu recours à l'utilité; de même la justice ne suffisant plus, on a pris la bienveillance. On peut donc réduire ces quatre systèmes en deux qui les contiennent, celui de l'utilité, celui du devoir.

Mais bientot chacun d'eux s'est emparé de l'autre, on a essayé de l'unir à lui, d'appuyer sa doc en qq sorte par la doctrine contraire. Ainsi, on a dit que c'était pour notre utilité que nous travaillions au bien genal, établissant la justice et la bienveillance par ce mélange d'intérêt personnel. On a voulu de même expliquer le système de l'utilité par la justice et la bienveillance; on a dit qu'une fois les premières nécessités satisfaites, la chose vraiment utile la plus vive des jouissances, était faire du bien à nos semblables. On sent d'abord tout ce qu'il a d'exclusif et de faux dans cette manière d'expliquer tous ces buts l'un par l'autre et d'ex toute la conduite ~~humaine~~ par cette ~~conduite~~ combinaison artificielle des fins sans rapport. chose ne se passent point ainsi. L'homme agit et par nécessité et par utilité, sans song à être juste ni bienveillant, comme il fait des actions justes et bienveillantes sans songer ni l'utilité ni à la nécessité, et la psychologie s'oppose donc à cette explication d'un système par autre système. Ce sont bien réelement quatre buts séparés et dont il sera toujours impossi de composer un seul but et de faire la destinée humaine.

Mais chacun d'eux à part a-t-il un but complet, définitif et qui explique toute la humaine? non sans doute et nous venons de voir que chacun de ces quatre motifs commande à l'homme des actions diverses. De plus si nous voulons expliquer le développement de l'homme leur réunion sans chercher leur unités, nous les trouverons encore insuffisans, et ce sera toujours un problème qu'on ne pourra résoudre que l'action de cet artiste qui peint pour peindre, souvent qui apprend pour le plaisir d'attendre. Il y a donc des développemens qui ne peuvent s'expliquer par les quatre motifs; ils ne suffisent pas à rendre raison de tout; mais de plus, ne suffisent pas à eux mêmes.

Pourquoi, par exemple, un homme empêche-t-il son corps de périr? On va répondre que ses besoins s'annoncent par des sensations désagréables que nous ne pouvons supporter; mais ne sommes nous pas faits de façon à supporter nos besoins? pourquoi sont-ils comm

par la douleur? pourquoi existent-ils? d'où vient ensuite que la raison approuve les besoins et trouve
61. qu'il est mal d'y résister? la raison elle-même va nous le dire; elle va justifier le créateur. Si nos besoins n'étaient pas annoncés par des sensations, nous pourrions sans éprouver la douleur laisser périr notre corps et renoncer à la condition actuelle. Or, cette condition est pénible, mais elle nous a été imposée pour des causes que nous ne pouvons découvrir ni juger et dont il ne nous est pas libre d'éviter les effets; peut-être est elle une épreuve qu'on nous fait subir, une punition d'une ancienne faute, la déchéance d'un Dieu. Quoi qu'il en soit et si, comme il le paraît, nous sommes tombés d'un sort meilleur nous devons accepter le sort pénible auquel nous sommes livrés ici bas. Voilà ce que nous dit la raison; mais elle ne parle que tard, et avant elle, les souffrances de la vie se font sentir. Si donc nous avons des besoins, et qu'ils nous causent de la douleur, c'est afin que cette douleur prévienne la raison et à son défaut nous empêche d'abandonner la condition actuelle. Telle est l'explication de la nécessité qui considérée seule paraît inconcevable.

Qu'est-ce que l'utilité? il faut distinguer les choses utiles proprement dites et les choses seulement agréables. Ainsi l'agriculture, l'industrie sont vraiment utiles. Mais pourquoi le sont elles, et qu'est-ce que l'utile? C'est ce qui est propre à augmenter notre puissance, notre développement intellectuel et actif. Parcourons tout ce que produit le travail humain, et voyons si tous ses ouvrages ne se rapportent pas à ces deux chefs: 1° moyens d'épargner notre temps et ainsi d'augmenter notre puissance. 2° moyens d'obtenir des sensations agréables. Toutes les choses que l'on appelle le luxe se divisent en deux classes: les unes nous donnent le moyen de satisfaire plus facilement nos besoins, de ne pas nous en inquiéter, de ne songer qu'à notre développement; celles-là sont vraiment utiles, servent à la destinée, sont morales; les autres que le bon sens, la raison de tous appelle simplement agréables et non pas utiles, la raison plus éclairée les appelle immorales. Elles sont faites uniquement pour nous procurer du plaisir. Il faut pourtant en excepter les choses belles, tout ce qui tend à produire, à réaliser le beau; nous nous en occuperons plus tard. Toutes les productions de l'industrie humaine servent donc ou aux besoins ou au développement de l'homme, et alors elles sont permises et morales; ou bien à leur procurer des plaisirs, la morale les défend et les condamne. Mais d'où vient que nous recherchons si souvent les sensations agréables? C'est que l'homme par une méprise que nous avons expliquée prend bien souvent la sensation agréable et le désir de l'éprouver pour le véritable bien, pour la destinée de la vie actuelle. D'un autre côté, il faut expliquer l'utile

et montrer pourquoi nous le poursuivons ; car l'utile ne se suffit pas à lui-même ; il ne peut être un but, il n'est qu'un moyen ; il augmente la puissance humaine ; il sert d'instrument à la véritable destinée. Voilà ce qui seul peut en rendre raison.

Nous nous arrêtons peu sur la justice. Il est trop évident qu'elle n'est qu'une restriction ; n'existe pas par elle-même, mais seulement par la chose qu'elle restreint. On me dit : ne fais pas de tort à tes semblables ; telle est la destinée. Ce précepte n'a pas de sens. Car si mes semblables ne se développent pas, nous n'avons rien de commun, nous ne pouvons nous rencontrer ; il n'y a pas de justice possible. Si donc il y a de la justice, c'est que les hommes se développent ; le développement est donc supérieur à la justice et peut seul l'expliquer. Vous me dites : obéis à la loi du devoir. Mais pourquoi dois-je obéir au devoir ? parcequ'il est vrai, me répondra-t-on ; mais toute vérité ne doit veut pas être accomplie ; ce n'est donc pas à ce titre que le devoir m'impose exécution, c'est qu'il est obligatoire, ajouteront-on peut être ; mais pourquoi l'est-il ? que contient cette idée de devoir et pourquoi le devoir qui m'est imposé est-il un droit que peuvent exiger ceux envers qui j'ai le devoir ? Cela vient de cette vérité suprême qui domine tous les êtres, qu'ils soient isolés ou en rapport les uns avec les autres, de ce principe qui préside à l'univers, et règle la conduite de l'homme que toute chose doit aller à son but, que son but est d'être ce qu'elle doit être. J'ai donc comme mes semblables le droit d'être, de remplir ma destinée ; mes semblables ont envers moi comme j'ai envers eux le devoir de ne pas contrarier cette destinée, mais de favoriser les efforts que nous faisons tous pour y atteindre. La destinée, c'est le développement, l'observation des droits et l'accomplissement des devoirs ou la justice, c'est la restriction imposée au développement particulier d'une force dans l'intérêt du développement général de toutes les forces.

Si nous en venons à la bienveillance nous trouverons encore qu'elle a besoin pour avoir un sens de notre explication de la destinée humaine. En effet pourquoi faisons-nous du bien à nos semblables, toujours ou pour leur procurer des sensations agréables, ou pour aider leur développement. C'est un faux et mauvais service que de leur procurer du ~~plaisir~~ plaisir ; il est moral et raisonnable de ~~leur procurer~~ les aider à se développer davantage. De celui qui donne à un mendiant le moyen de se divertir et celui qui le met en état de travailler, d'employer sa force et ainsi de remplir sa destinée, quel est l'homme vraiment charitable ? le bon sens avant la sophie proclame que la charité du second est la seule véritable. Le vrai bien à faire à nos semblables, c'est donc de les mettre sur la route de leur destinée et les favoriser dans leur développement. Il faut pour expliquer le bien que ce développement soit la destinée.

Ainsi, ces quatre buts sont insuffisans à part et réunis ; aucun n'a pas de

63. fins par lui-même, et présuppose un but supérieur. Ce but qui les domine tous est celui que nous avons marqué *a priori*. Ainsi les résultats de nos recherches *a priori* sont confirmés par les résultats que nous venons d'obtenir *a posteriori*.

Remarquons en finissant que tous les buts que nous avons décrits périssent avec la condition actuelle et ne peuvent subsister dans une condition où il n'y aurait point d'obstacles, où toutes les forces en harmonie se développeraient sans se combattre; tandis que le but que nous croyons celui de la vie, le développement serait encore celui de l'état où nous serions une force pure et limitée. Mais parceque nous sommes tombés au milieu des obstacles et de deux sortes d'obstacles les choses et les personnes; il a fallu songer aux différents buts dont nous avons parlé, buts secondaires, particuliers, transitoires et qui ne sont des buts que dans leur rapport à un but supérieur, à une destinée unique. Quand les obstacles auront disparu, nous ne pourrions voir plus le but que pour le but lui-même; jusques-là, nous accommodant aux circonstances, nous avons besoin de l'oublier et d'aller à des fins diverses; mais c'est par ces fins particulières elles-mêmes que nous arrivons à notre fin véritable et permanente.

§. 21.

Le spectacle de la société nous montre certains buts divers. Qqes uns de ces buts sont poursuivis par le genre humain tout entier à qq exceptions près; les autres ne le sont que par un très petit nombre d'hommes. Ainsi, tous s'occupent de leur existence et agissent pour l'utilité, tous respectent la justice ou du moins conçoivent qu'il est bien de la respecter; de même si tous ne font pas du bien à leurs semblables, tous conçoivent qu'il est beau d'en faire. Nécessité et utilité, justice et bienveillance, ces quatre buts sont donc reconnus, suivis par l'humanité toute entière.

Au milieu de ce mouvement gén.l on voit qqes hommes qui poursuivent spécialement le plaisir et oublient toutes les autres fins; ils accomplissent la justice pour éviter les désagrémens que la violence leur pourrait attirer; qq fois ils font du bien à leurs semblables non par un sentiment de devoir, mais pour goûter le plaisir d'une action généreuse. Peut-être ces hommes n'existent pas.

On trouve aussi des hommes qui dédaignent la vie humaine et se tournent vers la condition primitive, les mystiques; mais ils sont hors du bon sens; nous avons expliqué comment l'homme pouvait se méprendre sur sa véritable destinée; mais le bon sens d'accord avec la phie approuve les quatre buts dont nous avons parlé.

Nous allons maintenant ramener chacun de ces buts approuvés, mais incomplets par eux-mêmes au ppe particulier qui ordonne de poursuivre chacun d'eux. Nous montrerons comment l'accomplissement de la morale sociale, de la morale de l'utilité,

comment toutes les fins spéciales concourent à la fin dernière, le développement.

Nous commencerons par la justice, nous chercherons avant tout quel est son pp. Cette question est compliquée d'une foule de questions particulières. Pour ne pas nous égarer au milieu de tous ces détails, nous partirons des faits et nous n'en déduirons que les conséquences qu'ils contiennent. Présentons donc qq exemples des circonstances où l'homme peut avoir l'idée de la justice.

Un homme a besoin de manger. Il voit des aliments; mais qq chose l'arrête et le sépare de ces aliments; il reconnaît son impuissance à les atteindre; il ne dit pas qu'il est blessé dans son droit, il n'a pas l'idée d'injustice. Mais si un autre homme l'empêche, il se plaint de ce que son droit est violé.

Soit un homme qui possède tout ce qu'il lui faut pour les nécessités de la vie; il veut s'emparer d'un terrain sans culture; il y met la charrue mais inutilement; le sol est ingrat. Il l'abandonne et ne sent pas son droit blessé; il concevrait l'injustice si un homme, et non la nature lui défendait de cultiver ce terrain abandonné jusque là.

Un homme court un danger..... je vole à son secours. Un obstacle naturel m'arrête pas d'injustice. Un homme m'empêche: droit lésé, injustice.

Un homme est goutteux..... la goutte l'empêche de .... pas d'injustice. Si c'est un homme

La première remarque à faire, c'est que si un homme se trouvait dans un désert seul au milieu des choses, il n'arriverait jamais à comprendre le droit, le juste ou l'injuste. Ainsi l'idée de droit et celle qui lui correspond l'idée de devoir, l'idée de juste et d'injuste, celle de bien et mal social naissent des relations de la société et du contact entre deux forces également intelligentes, actives et libres.

Nous remarquerons que dans les quatre exemples, il s'agit de différentes espèces de bien. Dans le 1er on voit un bien dans le pain, bien nécessaire qui se distingue du bien moral du juste et de l'injuste dont il n'obtient l'idée que dès qu'un homme apparaît. Dans le second exemple c'est l'utile qu'on veut produire. Le bien utile se distingue du bien nécessaire et se distingue aussi du juste et de l'injuste. Enfin si je veux porter des secours à mes semblables et si par là je veux seulement me procurer du plaisir, je distingue encore ce bien des trois autres.

Ainsi le juste est différent de tous les autres biens, qui eux-mêmes diffèrent les uns des autres. Le juste ne peut rentrer dans les autres biens, ni ceux-ci rentrer dans le juste. L'un de ces biens ne peut donc être la destinée toute entière de l'homme, puisqu'il doit les contenir tous.

Maintenant en quoi consiste le juste et l'injuste, le bien et le mal social? nous voyons que le juste est le même dans tous les cas; c'est toujours le respect

65. du droit que nous avons de poursuivre tous les autres biens. Donc le droit est la mesure de la justice et la justice n'existe que par le droit?

Mais si nous supposons le contraire des exemples précédents et qu'au lieu de manger quand j'ai faim, il me plaise de mourir de faim; que je laisse là un champ que je pourrais cultiver, que je néglige l'utilité, que je laisse périr mes semblables ou que je méprise la bienveillance qui me porte à les secourir, enfin qu'au lieu de me procurer des sensations agréables, j'aie la fantaisie de m'en attirer de pareilles (?); un homme qui voudra m'empêcher de mourir, me faire accomplir le bien, utile, généreux ou agréable sera-t-il plus ou moins injuste ~~de me contraindre de ne pas mourir~~ que celui qui m'empêche de rechercher ces biens? Il est encore injuste. Il est aussi injuste de me contraindre de ne pas mourir et cependant cela paraît plus raisonnable. Je n'ai droit qu'au bien, je n'ai donc pas le droit d'y aspirer. La justice ne se mesure donc pas sur le droit. — N'ai-je droit qu'au bien? Ai-je droit au bien et au mal? Voilà ce qu'il faut chercher; il faut éclaircir l'idée de droit pour éclairer l'idée de justice. S'il est également injuste d'empêcher ~~le~~ un homme et de faire bien et de faire mal, l'injustice consiste donc à gêner la manière d'agir d'un homme. Ainsi il serait injuste d'empêcher un homme de s'enivrer aussi bien que de manger une chose bonne. Il n'y aurait point de différence entre ces deux injustices. Est-ce bien là la véritable idée de la justice?

Il est une doctrine qui prétend que l'injustice ne consiste pas à empêcher un homme de faire ce qui lui plaît, mais à l'empêcher de faire ce qui est raisonnable, ce qui est bien. Ainsi voilà deux doctrines; l'une fonde la justice sociale sur le respect de la liberté dans tous les cas, l'autre la fonde sur le respect de la raison. Laquelle est fausse?

Un homme ne veut pas augmenter ses revenus; la raison le blâme; un homme veut mourir de faim; la raison déclare son action inspirée par la folie. Un homme veut oublier ses semblables et les considérer comme des choses, la raison le réprouve encore. Si donc il faut suivre la raison, il faudra dans tous les cas forcer l'homme à ce qui est bien; on ne sera injuste qu'en l'empêchant de faire ce qui est bien. Dans le système opposé toute conduite libre sera sacrée pour les autres. Si je veux me laisser mourir de faim, nul n'aura droit de m'en empêcher. Les types des deux doctrines sont donc opposés et conduisent à des conséquences diverses. Quelle est la source des deux doctrines, comment a-t-on pu concevoir l'une et l'autre comme représentant la morale sociale.

Examinons les toutes les deux à l'aide d'un 3e type, celui du développement. De ma manière d'être, je suis entraîné à un certain développement. [illegible] est aussi nécessaire et inévitable que ma manière d'être. Ce développement, il rencontre des obstacles; je suis obligé de diriger ma force; c'est là le seul moyen de favoriser mon développement.

si j'ai ce moyen, il est aussi sacré que ma nature elle même; personne ne peut y toucher, personne ne peut altérer ma liberté. Le droit d'un être, c'est d'être ce qu'il est, de devenir ce qu'il peut devenir; quand je connois le plus possible et que j'agis le plus possible, j'y reste dans ma nature. J'y reste, quand je prends les moyens d'accroître et ma connoissance et mon action. Le moyen que je puis prendre, c'est de diriger ma force sur un point, c'est la liberté guidée par la raison.

Ainsi mon droit, c'est d'être le plus actif et le plus intelligent possible; mon droit est d'être libre. La notion de droit devient donc claire et sort du vague où elle étoit ensevelie. Mon droit, c'est moi même plus la direction de moi même. Il y a donc deux espèces de choses sacrées; notre destinée, puis le moyen de notre destinée. Maintenant que nous avons réalisé l'idée du droit, nous dirons que le bien c'est notre fin, c'est le plus grand développement possible; c'est aussi notre liberté qui sert à ce développement. Nous savons donc ce que c'est que le droit et bien. Voyons maintenant comment on a pu proposer deux principes différens pour fonder la justice.

D'un côté mon bien est de me développer le plus possible; c'est là mon bien véritable, le seul important et relativement auquel les autres biens peuvent aussi recevoir ce nom. Ma liberté qui me fait aussi parvenir à ce bien peut être aussi un bien elle même. Si toujours la liberté profitoit de sa puissance pour aller au bien véritable, il n'y auroit jamais d'opposition entre le bien et la liberté; la liberté seroit toujours bonne et le véritable bien seroit toujours d'accord avec elle. Donc comme ma liberté seule peut accomplir ma destinée, c'est un véritable mal que de l'entraver, et sous ce rapport elle est sacrée à toutes les intelligences qui la conçoivent. Ces mêmes intelligences peuvent aussi la blâmer quand elle s'oppose à la raison. Il résulte de là que plusieurs ont pensé que la liberté pouvoit s'égarer et que la raison étoit son guide, l'homme le plus raisonnable, l'intelligence la plus éclairée avoit autorité sur l'homme le plus ignorant; au lieu que d'autres n'envisageant que le droit immortel de la liberté sur notre force ont voulu qu'elle fut respectée dans tous les cas.

Quelles sont les conséquences de ces deux systèmes appliqués à la société et à la politique? En vertu du principe de la liberté, il sera en principe que l'exercice de la liberté est sans bornes quel qu'il soit, et pourvu qu'il n'attaque pas la liberté d'autrui. Un homme pourra donc faire tout ce qu'il lui plaira sans que la société ni le pouvoir aient le droit de l'empêcher. Le pouvoir veillera seulement au maintien des libertés, il ne sera que répressif. En vertu du principe opposé, le gouvernement sera chargé en outre d'être plus raisonnable que tous les individus de la société à laquelle il préside; il imposera une règle de conduite, il sera plus que répressif.

67. il contraindra chacun à faire le meilleur usage de la liberté, il le conduira au plus grand développement possible. Des deux ppes naissent donc deux gouvernements.

S'il n'y avait qu'une morale, la morale sociale, nous serions sans doute embarrassés de concilier ces deux systèmes. Mais il y a plusieurs morales; chacune a ses principes particuliers; elles ne se contredisent pas, elles ont des attributions diverses. Il y a diversité dans les détails, unité dans la fin. Il y a une morale et plusieurs; une seule qui se décompose en un certain nombre de morales partielles. A cause de la condition humaine nous sommes contraints de poursuivre différents buts qui sont pour ainsi dire autant d'échelons qui nous conduisent enfin au bien véritable et dernier. Les fins partielles sans les fins supérieures ne suffisent pas pour conduire l'homme à travers les difficultés de ce monde. La fin supérieure à son tour ne suffit pas seule et a besoin d'être aidée par des fins particulières. Si l'on se borne à une morale, il faudra pourtant faire rentrer dans cette morale tout ce qui constitue une règle de conduite. Ainsi, ceux qui n'ont vu que l'utile, les économistes politiques par exemple ont renfermé de gré ou de force tous les éléments moraux dans un seul ppe. C'est donc folie et absurdité que de vouloir trouver toutes les lois de la morale, tous les préceptes de la vie humaine, uniquement dans la morale sociale.

Pour revenir à notre question, je me crois obligé d'empêcher un homme de se nuire par des conseils, mais non en employant la force; le bien qu'il oublie et le mal qu'il peut faire n'attaquant pas les autres libertés, l'emploi de la force ne peut être permis.

§. 22.

Nous avons donné deux solutions diverses de la question de la morale sociale. Elle consiste à savoir comment nous devons nous conduire envers nos semblables, qui d'une manière semblable à la nôtre et placés dans la même position ont des droits sur nous et des devoirs envers nous. Il s'agit de trouver un ppe d'où l'on puisse déduire et ce que chacun de nous peut exiger des autres et ce qu'il doit respecter dans les autres, qui puisse déterminer la véritable étendue et les bornes nécessaires de ces droits et de ces devoirs. Or deux opinions ont été proposées. L'une dit que le ppe supérieur à la morale sociale c'est le respect de la liberté, l'autre que c'est uniquement le respect de la raison.

Ces deux doctrines s'appuient sur la réalité; elles sont complètement opposées comment les concilier? comment arranger ensemble ce qui offre une opposition si évidente? C'est si les deux doctrines se combattent au moins en apparence, c'est nous le pensons, que l'une reste dans les limites de la justice et de la morale

sociale négative, tandis que l'autre confond le type de la justice et celui de la bienveillance. Pour faire sentir comment l'une est incomplette parcequ'elle a omis des deux choses l'une, la raison, comment l'autre s'est aussi trompé parcequ'elle a confondu deux especes de devoirs, les a rendus également exécutoires d'une même façon. Pour montrer comment la première s'arrête dans la morale négative, et la 2e confond la morale positive avec la morale négative, il faut exactement fixer les limites de l'une et de l'autre.

Quand nous voulons faire comprendre quelles erreurs où sont tombés les philosophes partant d'une vue incomplète, nous sentons continuellement le besoin de reprendre cette nature à sa source et de la conduire de faits en faits jusqu'au point de discussion. Nous devons donc répéter encore que le droit d'une nature est de rester ce qu'elle est, et comme ce qu'elle est n'embrasse pas seulement ce qu'elle est actuellement, mais encore ce qu'elle doit être dans toute la durée de son existence. Une suite de ce 1er droit, c'est le droit de devenir tout ce qui est en elle de devenir. Or le droit de notre nature, c'est de connaître et d'agir. Elle est empêchée par des obstacles. Deux moyens lui ont été donnés pour les vaincre, et doivent concourir ensemble à l'accomplissement de la destinée, la liberté et la raison. Sans la raison, nous ne verrions pas les obstacles, et la liberté renouvelleroit éternellement et inutilement ses efforts; sans la liberté, nous serions impuissans contre les obstacles.

Or nous avons droit à notre but, nous avons donc droit aux moyens qui peuvent nous y conduire. Si la société humaine n'existoit pas, les droits seroient illimités, puisque nous n'aurions pas de semblables qui pussent en réclamer le sacrifice partiel, ni envers lesquels nous pussions faire acte de bienveillance. Ni la morale d'Equité, ni celle de bienveillance ne trouveroient d'occasion qui les fit naître. Notre destinée resteroit, elle resteroit modifiée par présence de l'obstacle que nous présentent les choses; nous agirions et pour le nécessaire et pour l'utile, et quand ces deux buts seroient atteints, nous ne cesserions pas de nous d... dans le seule vue de nous développer. Dans une telle position, assurément nous aurions des devoirs; ce seroit un crime de ne pas mettre en usage et l'intelligence et l'activité qui nous sont données, de rester dans l'oisiveté. Avant les devoirs positifs, nous aurions des devoirs préliminaires qui seroient en qq sorte la condition de l'accomplissement des premiers. Ainsi, il faudroit soumettre nos passions et nous emparer fortement de notre liberté. Nous aurions donc même avant l'apparition de la société un grand nombre de devoirs, mais nous n'aurions pas de droits. Sans doute même en face des choses nous avons des droits; nous en avons sur la nature, mais tant que l'homme ne s'est point mis en présence de l'homme, il appelle ces premiers droits des besoins.

69 Il ne découvre et l'idée et le mot de droit que quand il est en société. Les choses ne sont ni intelligentes ni libres, elles s'opposent à nous, mais sans le vouloir ni le savoir; nous savons bien au fond ce qui plus tard se traduit par le mot droit, mais jusqu'à ce que ces droits aient pu être compris par une raison égale à la nôtre nous continuerons à les appeler des besoins. Des besoins et des devoirs de deux espèces qui, comme nous l'avons dit, se rapportent tous deux à un seul objet, le développement, voilà donc ce qui est découvert en nous avant que nous soyons en société. Vaincre nos passions et ensuite accomplir ce que la raison elle même nous ordonne; conserver notre vie, non parce qu'il est pénible de périr, mais parce que nous devons rester où nous avons été placés; nous procurer l'utile d'abord pour obéir à la passion, ensuite pour suivre les principes de la raison, enfin agir pour agir, connaître pour connaître; tels sont et les besoins et les devoirs.

Dans la société, ces besoins vont devenir des droits, et il va paraître une nouvelle espèce de devoirs. En effet, nous avons le droit d'être respectés par nos semblables, et nous avons le devoir de les respecter.

Une morale bien distincte vient donc s'ajouter à la première, à la morale de l'homme isolé. L'idée des droits et celle des devoirs sociaux nous semble presque une même idée. Cependant, dans l'esprit de l'enfant, la première a dû précéder l'autre. Il a dû sentir son droit blessé, longtemps avant de s'apercevoir qu'il blessait le droit de ses semblables. Ces deux idées se suivent mais elles sont inévitablement liées.

Ainsi, rencontrant une nature semblable à la nôtre au moins à l'extérieur, nous concluons qu'elle nous ressemble en tout. Si son action a empêché notre développement, cette action est donc partie d'un être qui l'a faite en connaissance de cause. Entre l'être blessé et celui qui blesse, il y a donc une égalité parfaite et comme des deux côtés le 1er comprend que son oppresseur a sur le droit les mêmes idées que lui, celui-ci n'a donc pas agi suivant ses idées, il a violé la justice avec connaissance. Cette violation l'indigne; l'indignation est la première manifestation de la justice.

Si c'est moi qui blesse, je conçois que l'être blessé est raisonnable et libre tout aussi bien que moi, je conçois donc que je blesse son droit, que je suis injuste. Égalité, droit, devoir, justice, idées qui ne peuvent s'expliquer qu'ensemble et les unes par les autres, qui naissent simultanément de la présence d'êtres semblables à nous. En effet, nous concevons qu'un être semblable à nous fait une action mauvaise et injuste quand il dirige sa force contre notre force, et qu'il est nécessaire que chacun respecte le développement de chacun, que nous avons comme lui le droit d'accomplir notre destinée

conditions; nous

Telle est donc la première restriction qui nous est imposée, ne pas gêner les autres; devoir purement négatif. Le principe de ce devoir est celui-ci, abstiens-toi, mais il n'est pas faire le bien, et par la 1re vue de la raison nous nous sentons tenus de ne point gêner les autres forces.

Présentez à un homme qui aura ainsi conçu la justice sans sortir de cette condition négative qui jusqu'ici la constitue uniquement, présentez-lui qq. unes des occasions d'agir dont nous avons parlé, et voyez ce qu'il va faire. Mettez-le en face d'un homme qui va s'enivrer et cherchez dans la morale négative un précepte sur la conduite qu'il aura à tenir; elle se tait, et d'après ce silence il dira cet homme ne gêne pas mon droit, le seul devoir que j'aie envers lui est de ne pas contrarier son développement; le droit social de cet homme est de faire ce qu'il lui plaît, son seul devoir est de me respecter et il me respecte; rien donc ne peut m'autoriser à intervenir dans son développement, ni mon droit ni son devoir. Ainsi d'après les principes de la morale sociale négative quand les droits et les devoirs de 2 hommes n'ont rien de commun et ne se touchent pas, ces deux hommes restent complètement étrangers l'un à l'autre. S'il y a conflit de deux droits ~~complètement étrangers~~ égaux, chacun cède la moitié de son droit. Quand le droit de l'un entraîne la perte ou le grand désavantage de l'autre, le 1er doit faire le sacrifice de son droit. Ces transactions particulières, ces arrangements entre les divers droits, tel est le sujet de tous les codes. Les codes sont la réalisation de la morale négative. Dans la justice considérée ~~toute~~ seule et à part, je ne suis tenu que de m'abstenir.

Si c'était là toute la morale sociale, la question serait bien aisément tranchée et la solution serait le respect de la liberté; mais cette solution ne suffit pas à tout; elle explique bien en effet pourquoi les hommes ne s'acharnent point les uns contre les autres, ne se font pas périr pour se délivrer de l'obstacle qu'ils s'opposent mutuellement; elle peut expliquer la paix, mais elle n'explique pas pourquoi ils s'aident et se sentent obligés de s'aider. Il faut chercher la raison de cet autre aspect de la société humaine dans ces sentiments d'amitié qui animent les hommes pour les hommes. Ces sentiments avaient apparu dans l'enfant avant qu'il se fût fait l'idée de justice; ils paraissent encore ensuite. Nous préférons l'homme à toute autre espèce d'être. Nous l'appelons notre frère. Cette sympathie primitive se change bientôt en plusieurs sentiments séparés, comme l'amour, l'amitié, la compassion. Tous ne sont que des expressions vagues, des manifestations sourdes et privées de

pour nous

qq chose de vrai. C'est un souvenir de cet unité primitive où toutes les forces étaient confondues. C'est de là suivant nous que vient cette voix intérieure, d'abord instinctive, plus tard justifiée par la raison, qui dit à l'homme : aide tes semblables.

Primitivement donc, les hommes s'entr'aident sans calcul, par une inspiration de leur nature mais ils découvrent bientôt que cette union les fortifie, augmente leur puissance. L'utilité resserre les premiers liens ; enfin la raison déclare que ces liens sont sacrés, elle en découvre la source, elle en fait des devoirs. Ainsi s'achève la société humaine seulement commencée par la morale négative ; ainsi naît une morale positive qui complète la 1ère, ou, disons-nous, tel est le principe positif, la constitution de l'état de paix. C'est d'après ce ppe que nous sommes obligés d'intervenir dans la conduite d'un homme, quand elle est mauvaise et contraire au but qu'il doit se proposer, que nous devons lui conseiller une conduite opposée.

Avons nous pour cela le droit d'employer notre force pour le contraindre ? non. Il nous semble que le ppe de la 2ème morale ne peut s'adresser qu'à la raison. Ainsi, nous sommes bien obligés d'aider nos semblables, mais avec l'obligation bien plus importante de respecter leur développement. Nous n'avons de droit contre ce développ. que quand il nous nuit. Nous aidons, aimons nos semblables, mais non malgré eux. L'emploi de la force n'est permis que dans qq cas extrêmes, par ex : lorsqu'un homme n'a plus sa raison ni l'usage de sa liberté. Notre intelligence plus éclairée et notre liberté que nous possédons toute entière nous donne alors le droit de suppléer en eux à ce qui leur manque, sauf à nous retirer aussitôt que la raison et la liberté reparaîtront. On peut donc toujours conseiller, on peut s'efforcer d'éclairer la raison à condition que la personne conseillée y consente ; mais la morale 1ère ne permet pas d'employer la force.

N°. 23.

Nous avons essayé de déterminer quelle est l'étendue du droit et celle du devoir ; nous avons distingué deux espèces de devoirs, les uns négatifs, les autres positifs ; nous avons montré qu'ils découlaient de deux pp différents et qu'on ne pouvait pas plus expliquer la justice par la bienveillance que celle-ci par la justice. Ainsi se sont séparées les deux études que nous avons à faire ; il nous faut montrer la compréhension du système de la justice, de la morale négative, la compréhension de la morale sociale plus complète et qui a une partie positive.

Aujourd'hui ne nous occupant plus de déterminer l'étendue des devoirs prescrits par la justice et par la bienveillance, nous attaquerons la justice et la bienveillance en elles-mêmes ; nous rechercherons la nature et le ppe de ces deux obligations diverses. Ce sont deux des plus difficiles questions de la morale.

Prenons d'abord la justice. C'est un problème difficile : Qu'est-ce que la justice ? commençons par éloigner successivement toutes les circonstances qui environnent le

… conditions ; nous

juste dans lui appartenir et qui tout étrangères qu'elles lui sont, sont entrées dans l'
idée que s'en sont formée beaucoup de systèmes. Voyons à quelles conditions une chose est
et ne l'est pas, comment l'idée du juste s'applique et à l'action commise et à l'agent,
enfin tout ce qu'elle comprend et ce qui lui est étranger.

Avant d'arriver à l'idée même du juste, il faut préciser l'idée du bien et du mal.
Sommes une force qui se développe parce qu'il est en elle de se développer. Son développ. est
pour elle bien. Le bien réel est donc l'accomplissement de notre fin, le mal réel,
l'empêchement de notre fin, l'ignorance et l'oisiveté.

Mais parceque cette fin suprême comprend plusieurs fins particulières qui lui so
toutes subordonnées et qu'elle seule peut expliquer, l'accomplissement de ces fins diverses
et leur empêchement est aussi un bien et un mal, mais particulier et subordonné.
La seule fin véritable et dernière c'est le développ.; le seul bien et le seul mal vrais,
les facilités ou les obstacles que rencontre le développ. Et de même comme toutes
forces autour de nous ont une destination, partout où elles sont plus ou moins emp
ou favorisées, il y a pour elles du bien et du mal; mais les unes intelligentes le compren
les autres aveugles ne le comprennent pas.

Tel est notre point de départ. Appuyés sur cette idée précise du vrai bien
et du vrai mal, nous allons en déduire les conséquences. Mettons maintenant en nous
même; examinons les positions diverses où l'homme peut se trouver relativement à ce qui
l'environne.

L'obstacle qui m'arrête peut être une personne ou une chose. Si c'est une personne
peut empêcher mon développ. librement ou par nécessité, sous le savoir ou le sachant. D
tous les cas divers, l'obstacle me fait toujours du mal, et la qualité du mal est
toujours la même. Il en est de même du bien. Il ne varie pas non plus suivant ses cau
Les causes ne sont donc en elles mêmes ni bonnes, ni mauvaises et c'est uniquement
rapport à l'effet qu'elles ont produit qu'on les appelle ainsi: le mal est mal uniqu
parcequ'il est un empêchement; tout cela est incontestable; Mais dans certains cas
arrive que j'appelle la cause injuste, et le mal une injustice, en certains cas et n
toujours. Il n'y a donc d'injustice que là où il y a du mal. Il n'y a pas d'injustice pa
où il y a mal. D'où peuvent provenir ces nouvelles idées? Toutes les fois que je
empêché, c'est toujours par une force; mais parmi ces forces les unes sont des c
les autres des personnes. Si l'empêchement provient d'une chose, nous ne l'appe
jamais injustice, mais si c'est une personne nous pouvons l'appeler une injustice
quelquefois, mais pas toujours. Si la cause est forcée, le mal n'est pas encore

pou

une injustice; il faut que la cause ait été intelligente et libre. Ainsi, l'injustice vient toujours de la qualité de l'obstacle, jamais du mal en lui même.

De là il résulte un certain nombre de circonstances qui sont les conditions sans lesquelles il ne peut y avoir d'injustice. Ainsi en premier lieu, la personne seule peut être injuste, ensuite elle n'est injuste qu'autant qu'elle sait et qu'elle veut; et comme la qualité d'injuste est indépendante d'un mal produit, si une personne a voulu me faire du mal et qu'elle ait agi dans ce but cette personne est injuste quand même l'acte auroit manqué son effet et auroit même produit du bien. On voit donc que s'il n'y avoit pas de mal possible, il n'y auroit ni justice, ni injustice; mais quand aux tous les cas particuliers, le mal n'a pas besoin d'être produit pour qu'il y ait l'un et l'autre; il suffit de l'intention, c'est l'intention qui produit l'injuste.

L'idée d'injustice est constituée par le mal que produit une personne librement et avec connoissance. Mais ces caractères ne suffisent pas encore pour déterminer l'idée d'injustice dans tous les cas. En effet, dans les suppositions suivantes, tous ces caractères sont réunis et cependant l'injuste ne paroît pas. Ainsi je connois mon mal, je peux l'éviter, je ne l'évite pas; il n'y a pas d'injustice quoiqu'il y ait crime; je ne serai injuste que quand je produirai volontairement un mal qui n'est pas le mien. Mais là se présente une question nouvelle. Pour que l'idée d'injustice puisse naître, quel doit être le sujet du mal, quelle nature puis-je blesser sans injustice? Si je fais du mal à mon semblable et que mon semblable l'ignore, mon acte cessera-t-il par cela seul d'être injuste? Non ce qui le fait injuste, c'est ma volonté non la connoissance du patient. Suis-je injuste parceque le mal que je produis est accompagné de souffrance? faut-il réduire l'injustice à la souffrance sensible? non. Mon prochain peut ignorer et par conséquent ne pas sentir le mal que je lui fais, l'injustice est toujours la même. Ce ne sont donc pas les circonstances qui rendent l'acte injuste.

Et quand le patient est une chose, un animal, une plante, ma conscience me dit-elle que je suis injuste? il faut distinguer. Si je fais du mal à une plante, la croyant non intelligente et libre, je ne suis pas injuste; si je croyois le contraire je serois injuste. Dans le premier instant où nous maltraitons un animal, nous nous croyons injustes; mais avec la réflexion qui voit la différence entre nous et l'animal, la croyance change. Cependant, il reste toujours un doute parceque nous ne pouvons savoir absolument si les animaux sont libres et raisonnables. Ainsi donc le mal commis sur une personne est d'une injustice évidente, l'injustice est douteuse quand il frappe un animal, nulle quand il frappe une plante.

Nous ne pouvons donc atteindre le point précis, le caractère essentiel et spécial qui constitue l'idée de justice: Nous n'en trouvons que les conditions; nous

approchons par là de l'idée elle même et nous ne pouvons la saisir encore. En quoi consiste en effet l'injustice? Seroit-ce que nous commettons le mal envers quelque chose qui n'est pas nous? non. Seroit-ce de commettre le mal envers un être qui le sache? Non car il a beau l'ignorer nous n'en restons pas moins injustes. Est-ce quand il fait souffrir? non. Encore une fois, d'où peut donc venir cette idée d'injustice qui renferme tous ces caractères, dont nous saisissons si bien les obstacles, et à laquelle nous n'arrêtons jamais

Outre les caractères ci-dessus énumérés, on lui en a encore donné une foule d'autres qui ne sont pas tirés comme ceux-là de la nature même du mal, ou de celle de l'être qui le produit, ou de celle de l'être qui l'éprouve, mais de circonstances purement étrangères qui pourtant l'accompagnent. Ce sont encore des caractères réels, mais non constitutifs. On dit par ex: que l'injustice étoit un mensonge à sa pensée, un mensonge d'action. Sans doute rien de plus vrai, car agir injustement c'est agir contre sa raison, contre le devoir et aussi contre sa pensée. C'est penser une chose et en faire une autre. Mais cette définition n'a rien de caractéristique et bien des mensonges en action ne sont pas des injustices.

On a dit que le caractère de l'injustice étoit d'être contraire à la raison et au devoir. Tout cela est vrai; mais ces caractères ne sont pas plus spéciaux que précédents.

Toute réflexion faite, il me semble que si on peut résoudre l'idée de justice dans une idée plus simple qu'elle, ce qui est douteux, si on peut trouver un caractère permanent qui appartienne à elle seule et que toutes les consciences reconnaissent, il faut suivre la route que nous allons indiquer.

Ne peut-on pas croire qu'un être qui n'a ni intelligence ni liberté, et qui ne ne peut ni connoître, ni accomplir sa destinée n'en est pas responsable, que ainsi ce n'est pas une injustice d'éloigner cet être d'une destinée dont il n'est pas chargé, dont il n'aura pas le mérite s'il l'accomplit, ni le blâme s'il ne l'accomplit pas. Et cependant ma raison me condamnera toutes les fois que je nuirai à un tel être, mais ma raison ne prononcera pas d'injustice. Elle ne m'appellera injuste que quand mes actes attaqueront un être libre intelligent comme moi. Le caractère de l'injustice sera donc uniquement d'attaquer un être chargé de la responsabilité de sa destinée; c'est entre toutes ces idées d'égalité, de droit, de responsabilité que l'esprit hésite et qu'il doit trouver la vérité.

Toujours est-il que les conditions que nous avons fixées pour que l'idée d'injustice puisse naître sont certaines, mais elles ne sont pas assez spéciales.

§. 24.

Nous voulons découvrir la circonstance précise qui fait qu'un acte est injuste et le sépare des autres. Le mal pour un être, c'est un obstacle à son

développ. et tel est aussi le mal pour moi. Quelle que soit la cause du mal, le mal reste le même et la cause est toujours appelée mauvaise. Si c'est un être physique, la cause est simplement appelée mauvaise; si c'est moi elle est mauvaise et criminelle; si c'est une personne elle est mauvaise et injuste. Quelle est la cause de tous ces jugements?

Nous avons été doués de raison pour apercevoir notre destinée, et de liberté pour l'accomplir. Nous sommes donc chargés de notre destinée, mais jusqu'à quel point? Si j'abandonne ma destinée je me sens coupable, sinon méritant. Je suis donc obligé de me développer, et si c'est mon devoir, c'est mon droit. Ainsi mon développ. est mon droit parce qu'il est mon devoir, mon devoir parce qu'il est ma destinée. Là nous allons trouver l'explication des questions que nous avons posées. Un être physique m'arrête, c'est un malheur, mais je ne suis pas blessé dans mon droit, car la chose ne l'a pas vu et n'a pu le respecter. Il en est de même de la personne si elle est ignorante. Mais moi qui connais le mal et qui l'ai fait je suis coupable; j'ai produit le désordre. Une personne éclairée serait mauvaise, déraisonnable et injuste. Voilà donc trois degrés de mal moral.

Examinons et constatons les caractères qui dans une personne constituent l'injustice; nous procéderons par exclusion.

L'agent aveugle et fatal ne peut être injuste. Intelligence et liberté voilà les deux caractères nécessaires dans l'agent. L'injustice c'est donc la violation intentionnelle du droit. Cette définition comprend tout, intelligence et volonté dans l'agent, droit dans le patient, examen des circonstances, l'intention dans l'agent, le droit dans le patient.

Une autre question se présente; pourquoi la justice est-elle obligatoire? nous ne la résoudrons pas actuellement.

L'égalité ne pouvait être le caractère que nous cherchions; car si j'empêche la destinée de mon égal à mon insu, je ne puis être coupable. Deux êtres qui, tous deux ont une destinée et sont intelligents et libres, mais sans être égaux, comme un sage et un homme peuvent cependant se faire mutuellement injustice. Mais pouvons nous être injustes envers les animaux? Oui, s'ils sont chargés de leur destinée; sinon, non. Nous ne voyons pas les animaux faire de ces choses qui résultent en nous de la présence de la raison, ils exécutent toujours la même chose et ne connaissent pas le progrès. Les progrès que peut faire l'espèce humaine sont dus à ce qu'elle a un but; En effet nous sommes incessamment poussés par la raison et la liberté contre un obstacle que nous ne pouvons jamais vaincre tout entier; mais comme tous les hommes ont le même but, ils se réunissent; le progrès de l'un devient le progrès de l'autre. Telle est la cause de la civilisation dont la marche sur la terre n'est jamais arrêtée et qui est propre à l'homme. L'imperfectibilité des espèces animales vient de ce que les animaux n'ont point de buts qu'ils soient tenus d'atteindre

et de plus toutes leur action, peuvent s'expliquer par l'instinct. L'instinct, c'est l'intelligence qui voit et ne comprend pas. La raison c'est l'intelligence qui comprend. L'intelligence qui voit ne saisit que les rapports actuels et parmi ceux ci, seulement les rapports visibles. L'intelligence qui comprend apprécie et les rapports visibles et les rapports invisibles, et de plus les rapports de ces rapports actuels avec tous les rapports possibles passés et à venir. Si donc les animaux ne sont pas raisonnables, cela vient sans doute de ce qu'ils ne sont pas chargés de leur destinée et qu'ils n'ont pas besoin d'une connaissance plus étendue que celle du visible actuel et parceque leur intelligence est incomplète, leur liberté est dirigée par un guide et imparfaite comme lui. C'est en vertu de ces considérations que nous croyons parfois injuste quand nous empêchons le développ. d'un animal ou d'une chose; mais toujours est il que nous produisons le mal en intervenant dans leur destinée, en la mutilant.

Ne sommes nous pas déraisonnables quand nous interrompons ainsi la destinée des animaux et des choses? il faut remarquer d'abord que parmi les animaux et les choses, il s'en trouve dont la destinée fatale est évidemment hostile à la nôtre; or je suis chargé de ma destinée, les êtres qui me sont hostiles n'en sont pas chargés, j'ai donc le droit de violer leur destinée pour accomplir la mienne, c'est presque le droit de défense.

Mais pouvons nous aussi produire le mal sans nécessité; sommes nous alors déraisonnables? Par plusieurs considérations notre destinée est infiniment supérieure aux autres: j'ai apparemment le droit qu'ont les agents moraux de soumettre les choses. Ils n'ont pas de droit, ils ne paraissent pas s'appartenir, tandis que je m'appartiens, parceque je suis le père de toutes mes actions. Les animaux sont à peine maîtres de ce qui est eux; je me possède moi, j'ai donc la faculté de posséder même autre chose que moi. Or chose qui ne s'appartient pas, qui n'a pas de propriété, qui ne peut avoir le droit de propriété. Ce droit n'est évidemment pas dans les choses, il est douteux dans les animaux. Les animaux sont donc selon toute apparence sous la main et dans le droit de celui qui peut posséder, et toutefois je n'ai pas le droit de tout bouleverser.

D'abord quand nous concevons une force en elle même, nous la concevons nécessairement intelligente et libre; la force qui n'existe pas telle n'existe pas par elle même, elle est un acte, une émanation d'une autre force qui ne lui a communiqué d'elle même que ce qu'elle a bien voulu lui communiquer. A nous il a été donné de vouloir et de connaître; aux choses, non. Il résulte de là que quand nous frappons les choses, nous frappons l'être suprême, mais s'il se laisse frapper par nous, c'est qu'il le veut bien; il m'a donné ce droit, sans quoi il m'en empêcherait.

C'est à propos de cette question que Rousseau a émis deux opinions paradoxales au commencement de l'Emile. Tout est bien en sortant des mains de la nature; tout dégénère entre les mains de l'homme, c'est à dire que dès que l'homme paroît dans la nature, il y produit le désordre qu'on appelle le désordre physique. Sans doute il y a un ordre blessé, mais toute la question est de savoir si l'ordre moral a droit de faire fléchir l'ordre physique. Nous l'avons résolue. Rousseau a ajouté que le désordre produit dans la nature est toujours nuisible à son auteur, à l'homme. C'est un sophisme. Sans doute si l'homme est maladroit, il peut en souffrir; mais les ponts, les canaux sont-ils funestes à l'humanité? C'est donc pour l'ordre moral que nous violons l'ordre physique, et qui sait si l'ordre physique n'a pas été fait mauvais en certaines parties afin que nous eussions plus de mérite. Les choses sont devant nous; sans la raison, elles nous seroient éternellement contraires; mais la raison nous dispensant envers elles du chimérique respect qu'on voudroit nous imposer, en fait un instrument dont nous sommes les maîtres et souvent en bien des occasions à changer l'obstacle en moyen.

§. 25.

J'ai cherché les circonstances nécessaires pour qu'un acte soit injuste, et j'ai trouvé et les conditions de l'injustice, celles de l'immoralité, et celles de la raison.

Le mal est mon point de départ, c'est l'inaccomplissement de la destinée fait par une chose ou une personne. Il reste seul mal réel. Il produit un second mal, le mal moral; la chose est seulement mauvaise comme cause de mal. La personne est mauvaise moralement et méchante intellectuellement et librement. Quand l'homme fait le mal qui porte sur les choses c'est déraison; sur lui-même c'est un attentat au devoir, une immoralité, sur autrui c'est injustice. Déraison, immoralité, injustice, voilà les trois degrés du mal ~~du moral~~ qui n'est pas le mal réel; et dans ces trois degrés, j'ai déterminé les conditions et la nature du mal moral.

Pareillement, je voudrois aujourd'hui déterminer ce qu'est le devoir et les circonstances qui caractérisent son accomplissement ou sa violation.

La chose aveugle et fatale n'a pas, ne peut avoir de devoir; mais si elle devient personne, elle pourra distinguer le bien du mal et faire l'un ou l'autre.

Qu'est-ce que le devoir? L'être qui n'est pas aveugle et fatal conçoit le bien et le mal, conception nécessaire, fixe et permanente, le bien ne pouvant pas à son égard devenir mal, ni le mal devenir bien. Le bien étant absolu comme le mal, dès lors il lui paroît tout aussitôt, il sent que distinguant le bien du mal, dès lors il l'un ou l'autre à son gré, il ne doit pas ~~faire~~ le mal et pouvant faire doit faire le bien.

L'intelligence et la liberté sont donc les conditions du devoir, et le devoir

est le résultat de l'intelligence et de la liberté. Distinguer le bien du mal et pouvoir faire l'un ou l'autre, c'est de là que sort le devoir.

Ainsi le devoir n'est pas q.q. chose qui n'appartient qu'à la justice ; le devoir est partout où se trouve le bien : respecter le droit de ses semblables ou venir à leur aide quand on sait qu'il est bien de les secourir ; quand on sait aussi qu'il est bien de se développer, de maîtriser ses passions, se développer et maîtriser, ce sont là les devoirs, et tous ces devoirs sont égaux ; ils viennent tous du même fait ; distinguer le bien du mal, et pouvoir faire l'un ou l'autre.

Si le devoir de respecter le droit de mes semblables, le devoir de justice paraît plus impérieux, c'est d'abord qu'il est la complication de deux devoirs, celui de ne pas faire le mal, et celui de ne pas faire le mal à autrui quand il est personne, le devoir de n'être pas déraisonnable et le devoir de n'être pas injuste. C'est ensuite que sa violation peut être punie par le pouvoir social. Quand je viole mon devoir sans attenter au droit d'autrui, quand je suis seulement immoral ou déraisonnable, le pouvoir social n'a rien à faire avec moi ; mais quand je deviens injuste, quand la violation de mon devoir nuit à autrui, l'individu qu'on attaque peut se défendre, il a le droit de me résister par la force, et chargé de son droit, muni de sa procuration, le pouvoir social peut m'infliger des peines.

Mais aux yeux de la raison, tous les devoirs sont égaux. Distinguer le bien du mal et pouvoir faire l'un ou l'autre, c'est ce qui les constitue tous. S'il y a plusieurs espèces de biens il y a plusieurs espèces de devoirs. Il y a des devoirs envers soi, se posséder et se développer ; des devoirs envers les autres, les respecter et les secourir. Supposez des hommes qui rencontrent en eux tout à coup la connaissance d'un bien qu'ils ignoraient et le pouvoir de l'accomplir, ces hommes l'accompliront s'ils ne sont pas démoralisés, ils se sentiront tenus à l'accomplir ; la connaissance sera l'obligation pour eux et pouvoir sera devoir.

De là nous concluons enfin la nature du devoir. Le devoir c'est la conception du bien et le pouvoir de l'accomplir. Nous donnons au mot devoir son acception la plus élevée. Toute réalité, toute chose a sa nature ; le développement de sa nature est sa destinée, l'accomplissement de la destinée c'est le bien, c'est l'ordre. Le devoir dans sa plus haute définition, c'est le respect de l'ordre, ou comme l'ordre résulte du bien, de la destinée, de la nature, de la réalité, respect du bien, de la destinée, de la nature, de la réalité, toutes expressions synonymes, voilà le devoir.

Or la réalité ne change pas, et nous voyons la réalité, nous ne la créons pas. Les choses, leur nature, leur destinée, toutes les réalités ne sont pas variables ; elles sont au dessus de nous, elles sont par elles mêmes, absolues. Nous les saisissons, nous ne les imaginons pas. Le bien est donc absolu comme la destinée des choses ou leur nature, l'ordre l'est comme le bien, et comme ~~le bien~~ l'ordre, le devoir l'est aussi. Le devoir l'est véritablement, car la certitude

vérité, c'est que l'idée soit conforme à la réalité, et la preuve la plus incontestable que la réalité ne dément pas ici l'idée, la voici: la raison n'est pas par elle même universelle, absolue; elle n'est qu'individuelle, particulière et l'organe particulier ne crée pas d'idées absolues. Des idées absolues paraissent cependant dans celles de la raison, et c'est qu'alors l'organe particulier les reçoit. Ainsi la raison dit: le devoir est absolu; et ce qui porte le mieux à croire ces paroles, c'est qu'elle n'a rien elle même d'absolu. On est sûr qu'elle dit fidèlement ce qu'elle voit sans y mettre du sien. Ce qu'il y a d'universel dans l'idée n'est dû qu'à ce qu'il y a d'universel dans la chose. La raison n'invente pas le devoir puisqu'elle n'invente pas la réalité et l'absolu du devoir n'est pas l'absolu subjectif dont le scepticisme peut ~~juger~~ douter.

Nous sommes donc vrais, et nous ne pouvons pas appuyer la morale sur un fondement plus solide que le bien et que le devoir; tous les deux absolus comme la réalité.

Ainsi, nous avons déterminé ce qu'est le bien et le mal moral à ses différens degrés, ce qu'est le devoir et ses conditions, les conditions du bien, ses conditions d'existence.

Il resterait maintenant à jeter un coup d'œil sur la nature d'un nouveau bien, 4e degré du bien moral d'où sort un nouveau devoir celui de la bienveillance. On doit faire du bien à ses semblables, et le bien qu'on leur fait, c'est toujours de favoriser leur développement, c'est le bien réel; mais dans la production du bien réel, il y a bien moral. Il est moralement bon de faciliter le développement des autres, et c'est là la quatrième façon d'être moralement bon. L'espèce de bonté morale dont il faudrait d'abord examiner la nature, le caractère, le principe, pour nous reconnaître le devoir qui peut en sortir.

Ainsi, nous aurions parcouru tous les degrés du bien moral; nous saurions de combien de manières on est moralement bon par la production du bien réel dans différentes circonstances; nous aurions la liste la plus complète et nous y trouverions les chefs principaux de tous les devoirs; mais je laisse de côté la question de la bienveillance pour parler de certains phénomènes qui suivent l'accomplissement du devoir et sa violation.

Quand j'ai conçu le bien et le mal, quand j'ai compris le devoir de faire le bien, de ne pas faire le mal, je me juge méritant si je fais le bien, déméritant si je fais du mal. A la suite du mérite et du démérite, je sens la peine ou le plaisir. or les circonstances qui suivent l'acte se lient précisément à l'acte comme aux circonstances dont l'acte est précédé. Concevant le bien et le mal, si je fais le mal, je juge que je démérite, et dans ce jugement je suis trouvé

comprend deux, l'un jugement de raison, retenu de ces deux faits, la conception d'une [illegible] et son accomplissement. Quand je vois le mal et le fais, je suis déraisonnable. L'autre jugement de démérite; je me juge devenu par l'accomplissement du mal indigne de ma nature et digne de punition. Là, l'idée de punition paraît. Si c'est le bien que j'ai fait, je me juge raisonnable, car je conçois le bien et l'accomplis, puis je me juge digne de ma nature et digne de récompense; là l'idée de récompense pa[raît].

Ainsi mérite et démérite, récompense et punition, toutes ces idées naissent [du] jugement qui suit l'accomplissement. Or entre la violation du devoir et le jugement de mérite et de démérite, quel rapport? quelle liaison? Si je n'étais pas obligé de me développer, quand je néglige mon développement, je ne me sentirais pas digne de punition. Plus de [mérite] et de démérite sans le devoir, et le devoir suffit pour qu'il y ait ~~devoir~~ mérite et démérite, de même qu'il suffit pour qu'il y ait devoir, qu'il y ait connaissance du bien et du mal et liberté de le faire. Entre le devoir et la connaissance du bien, et la liberté de le faire, identité. ~~entre le devoir et la connaissance~~ le mérite et démérite, identité. Ce sont là les diverses expressions d'un même fait, la répétition d'une seule chose, la connaissance du bien et le pouvoir de le faire.

Mais le plaisir et la peine, d'où viennent-ils? Je dois examiner quelques phénomènes sensibles dont la teinte est morale, le phénomène de la sympathie par exemple; le crime qu'il y a de faire souffrir ses semblables, l'amitié, l'amour et dans le nombre le phénomène du plaisir et de la peine qui suit l'accomplissement ou la violation du devoir. L'explication d'un d'entre eux, est celle de tous les autres. C'est dans la sensibilité qui se met à l'unisson de la raison; pourquoi cet accord de la raison et de la sensibilité, voilà la q[uestion].

C'est là que nous allons diriger nos recherches en nous occupant d'abord de la bienveillance qui comprend deux choses; la connaissance du bien, le devoir de le faire et de plus, la sympathie, sentiment qui nous rapproche de nos semblables, phénomène n'est pas simplement et purement rationnel, mais rationnel et sensible. Ainsi [illegible] rallions autour d'abord de la bienveillance que nous voulons découvrir ces questions: d'où vient la sympathie? le crime qu'il y a de faire souffrir ses semblables? ou la peine qui suit, et d'où viennent certaines autres affections morales? d'où vient le p[laisir] [illegible] questions vont se résoudre par la solution de celle-ci: d'où vient l'accord de la raison et de la sensibilité?

§. 26.

L'homme est une force individuelle et personnelle; sa destinée est individuelle et personnelle comme lui. Il est facile de voir comment il s'efforce d'accomplir cette

destinée; mais il n'est pas également clair comment un être individuel peut
81. concevoir le bien d'autrui et une destinée étrangère au bien qu'il ne sent pas, qu'il n'est
pas chargé d'accomplir, comment il se sent obligé de favoriser, de respecter cette destinée, comment
il peut passer de la personnalité à l'impersonnalité. Les recherches qu'exige ce problème
sont de deux sortes; nous verrons d'abord comment se fait cette apparition subite de l'impersonnalité
dans la force; nous chercherons ensuite par quelle loi de notre nature elle s'opère, ce qui
en nous peut être l'occasion; après en avoir tracé l'histoire, nous en chercherons l'explication.
Dans cette leçon nous nous occuperons uniquement de la première partie de la question.
Notre plan nous conduirait à la question de la bienveillance; on voit que la question de
l'impersonnalité la contient; elle contient de plus la justice ainsi que tous les mouvements
qui ont rapport à qq chose d'étranger.

Prenons l'homme à son point de départ, à son entrée dans la condition actuelle, à
sa naissance. Il tend à se développer intellectuellement et activement. Primitivement son
développt. est indéterminé; mais bientôt les choses extérieures mises en contact avec lui
l'arrêtent et le gênent; le premier effet de l'obstacle, c'est la sensation désagréable, de là passion
qui se manifeste par la haine pour l'obstacle et l'amour pour la facilité, passion double:
curiosité, ambition; passions insatiables; car l'homme aspire au développt infini;
jusques là rien que de personnel.

La concentration spontanée contre l'obstacle n'a encore rien que de personnel;
mais dans cette concentration, il y a intelligence, inspiration instinctive de la raison,
mesures prises contre l'obstacle. Car la raison comprend notre position; elle s'empare de la
force. La liberté domine alors sur la concentration spontanée et sur la passion. Et bientôt
même où la nécessité de la liberté ou la liberté a été connue, naît une 3me passion
moins primitive, mais qui suit de près les deux autres.

Ainsi la personnalité s'éclaire, et l'on peut distinguer la personnalité aveugle de la
personnalité éclairée par le vrai bien de la force. La conception du devoir achève de flétrir
la personnalité passionnée et ennoblit encore la personnalité passionnée.

Bientôt l'impersonnalité paraît: de l'idée conçue de notre bien, résulte l'idée du
bien en soi. Après avoir vu que notre destinée était l'accomplissement de notre destinée
nous concevons qu'il y a des êtres qui comme nous peuvent avoir une destinée et
l'accomplir. Dès lors le bien ne nous apparaît plus comme qq chose qui nous est
propre et par l'introduction de la raison, nous commençons à entrer dans le point
de vue impersonnel. Aussitôt que l'impersonnalité du bien a été conçue, nous
concevons qu'un être qui comme nous peut le comprendre et qui est libre est obligé
de le respecter et de l'accomplir. Toutes les idées sont encore vagues et confuses.

mais elles sont déjà. Alors naît une passion nouvelle, l'amour du bien, née de la sensation agréable que le bien fait naître en nous, la haine du mal produite par la sensation pénible ressentie à la vue du mal. On voit donc qu'à mesure que les conceptions rationnelles s'étendent, les passions s'étendent avec elles et que sitôt que l'intelligence a conçu un objet nouveau, la sensibilité produit des mouvements qui attirent ou repoussent cet objet. Alors donc que nous avons conçu le bien en soi, nous commençons à naître à l'impersonnalité d'abord par la raison et bientôt par la passion, non que la passion cesse d'être égoïste; mais paraît impersonnelle puisqu'elle nous intéresse au bien et au mal qui n'est pas le nôtre.

C'est un hasard que parmi les objets qui nous causent des sensations il s'en trouve qui nous les causent sans nous faire ni bien ni mal réels. De cette nature sont le bien et le mal conçus en eux-mêmes et non par dans leurs rapports avec nous. Comment se peut-il faire que des choses étrangères à nous puissent nous affecter. C'est là tout le mystère de l'impersonnalité au moins dans sa partie sensible. J'éprouve de la peine à voir souffrir un être et du plaisir à être témoin de son bonheur. La passion qui me porte à partager son bien et son mal est sans doute égoïste dans le fond; mais ses effets sont de me porter en faveur de l'être qui souffre ou qui jouit. L'impersonnalité est donc définitivement dans la sensation.

Ainsi, conception du bien en soi, impersonnalité de la raison; passion pour le bien en soi, impersonnalité de la sensibilité. La sensibilité suit donc la raison et reçoit les mêmes accroissements qu'elle.

Si l'homme était isolé de ses semblables et ne vivait qu'avec les choses, quelle serait là l'impersonnalité? Elle serait ce que nous venons de dire et non seulement notre intelligence concevrait le bien et le mal eux-mêmes, mais apercevant dans la nature physique des forces qui ont une destinée, elle concevrait le bien et le mal pour les forces, l'ordre et le désordre. La sensibilité serait également émue, il y aurait dans le moi et la conception et la passion du bien de l'ordre physique, du mal et du désordre physique et de plus du beau et du laid. Il est clair que dans le spectacle de la nature, nous voyons des choses qui semblent désordonnées, d'autres où règne un ordre parfait; ainsi un arbre qui se développe vigoureusement et sans obstacles nous présente aussitôt l'idée qu'il accomplit sa destinée, l'idée du bien, de l'ordre; mais à mesure que naissent en nous ces conceptions, au dans le même temps, nous sommes affectés de sentiments agréables

83. ou désagréables, d'un sentiment d'admiration ou de répugnance, c'est là le sentiment du beau et du laid. Voilà donc deux ordres de sentimens, ceux qui ont pour objet le bien et le mal, et ceux qui ont pour objet le beau et le laid. Tels sont les seuls phénom. qui pourraient naître en nous si nous étions isolés de la société des hommes. La sympathie n'est donc pas qq chose de particulier à nos rapports avec les hommes; elle se fait sentir aussi dans nos rapports avec les choses. Comment la passion et non la passion qui reste égoïste, peut-elle se produire à l'occasion d'un bien ou d'un mal qui n'est pas le nôtre? Voilà un problème difficile.

Nous avons maintenant à examiner le rapport qui se trouve entre le bien et le mal dans les objets physiques et le beau et le mal dans les mêmes objets. Le bien et le beau, le mal et le laid sont-ils différens? L'ordre ou le bien dans les choses physiques, c'est leur développt et l'accomplissement par les forces physiques de leur destinée. A la vue d'un être organisé d'une certaine façon, il nous semble nécessaire qu'il y ait un bien pour lui. Le bien et le mal sont donc possibles aussi bien pour les choses que pour nous. Qu'est-ce pour elles que le beau et le laid? Ce que nous voyons, c'est que partout où il y a accomplissement de la destinée, il y a du beau, partout où la destinée est empêchée, il y a du laid. Ainsi composez deux êtres dont l'un se développe et l'autre reste immobile, celui-là seul qui se développe pourra être beau. Il sera beau seulement dans ses rapports avec celui-là, et si vous le composez avec les autres êtres dont le développt. offre une plus grande énergie, il paraît laid relativement à ce dernier être.

Selon que le développt. est plus ou moins énergique, le sentiment de plaisir que nous éprouvons se modifie de trois façons qu'on appelle sentiment de l'agréable, du beau et du sublime. Ce dernier est le plus sublime de tous et en même temps le plus complexe. Au plaisir que nous fait un immense développt. de force, se mêle une certaine vénération, une terreur respectueuse qui donne au sublime une apparence mystérieuse et qui rend le sentiment qu'il inspire éminemment religieux. Ainsi donc, ce n'est pas précisément l'accomplissement des destinées, mais le degré d'énergie déployé qui constitue le beau. Quoi qu'il en soit voilà une foule de sentimens nés dans l'homme avant qu'il soit en société.

Maintenant que nous avons épuisé tous les sentimens que peuvent lui fournir les choses, mettons-le en présence des ~~choses~~ hommes. L'homme comprend le bien dans ses semblables; ce n'est qu'une nouvelle application de l'impersonnalité; mais dès que nous avons aperçu dans les autres hommes qu'ils sont chargés de leur destinée, de nouvelles conceptions et affections s'élèvent en nous.

La conception de la responsabilité qui pèse sur chaque homme, fait naître en nous l'idée d'un nouveau devoir, celui de respecter le devoir qu'ils ont d'accomplir leur destinée. Nous concevons donc un bien impersonnel et ce bien nous impose un devoir. Ce devoir c'est la justice,

Jusque là l'homme n'avait conçu qu'imparfaitement les devoirs impersonnels; il s'était [illegible] que les devoirs envers les choses n'étaient qu'illusoires, les choses n'étant pas chargées de leur destinée. Ici donc seulement commence l'impersonnalité du devoir. Là est le beau moral. Voyez les degrés que parcourt cette impersonnalité. D'abord elle ne consiste qu'à concevoir le bien comme appartenant à autre chose qu'à nous. Ensuite nous voyons le bien localisé dans des natures inégales à la nôtre et le devoir n'est pas encore né; nous ne le voyons localisé dans des natures semblables à nous, là apparaît le devoir. Au milieu de tout cela naissent des sentiments de plus en plus impersonnels, la pitié. De plus je triomphe avec mon semblable, la sensibilité n'est impersonnelle qu'avec l'intelligence: on peut séparer l'impersonnalité sensible de l'impersonnalité rationnelle qui conserve sa supériorité sur l'autre, et en est toujours en 99 toute la cause ou l'occasion.

Mais le grand mystère dans l'impersonnalité, c'est comment le simple spectacle d'une nature qui souffre ou qui jouit peut me faire jouir ou souffrir. Ce problème résolu nous connaîtrions alors la nature de la sensibilité. Il semblerait que nous sentions non pas seulement en nous, mais dans la source d'où nous dérivons, dans la force suprême, origine et mère de tout, que notre sensibilité remonte jusque là et que nous ayons à la fois la sensibilité du tout, de Dieu et la sensibilité d'une partie, d'un individu, de ce que nous appelons le moi; que nous sentions et tout et nous-mêmes. Quoi qu'il en soit, il y a en nous de la personnalité et de l'impersonnalité, la raison, la sensibilité et la liberté, tout à la fois impersonnelles et personnelles; mais pour établir le rang de ces trois grandes facultés relativement à l'impersonnalité. Nous devons placer la raison la première, comme voyant le mal tel qu'il est sans considérer s'il est en nous ou ailleurs; la sensibilité la seconde puisqu'elle sent et ce qui est nous et ce qui n'est pas nous, mais en retenant toujours un fond d'égoïsme. Enfin la liberté la dernière comme la plus individuelle des trois parce qu'elle est la plus humaine.

§. 27

Autre face de l'impersonnalité, nouveau point de vue, sa nouvelle histoire, voilà la leçon d'aujourd'hui.

L'intelligence conçoit le bien et la sensibilité le sent. Quand l'intelligence a conçu le bien, la raison nous oblige à le chercher et quand la sensibilité l'a senti, la passion y porte. Nous sommes donc poussés au bien par deux forces, la raison et la sensibilité.

Et ce n'est pas seulement au bien personnel. Le bien dans les natures étrangères, le bien en lui-même, le bien impersonnel, l'intelligence le conçoit aussi et la sensibilité le sent. La raison et la sensibilité nous portent également à le chercher.

Ainsi quand l'homme accomplit le bien personnel et impersonnel, deux motifs sont les mobiles de ses déterminations, qq fois réunis qq fois séparés, la raison et la passion, l'intelligence et la sensibilité; deux motifs de sa conduite qui restent deux pour les isolément, deviennent trois par leur combinaison, le motif sensible, le motif rationnel, les motifs rationnels et sensible combinés.

Laissons là pour un moment le bien impersonnel, et dans la recherche du bien personnel, voyons quel est le désintéressement de l'homme, quelle est sa moralité, quand le motif de sa conduite est ou rationnel ou sensible ou tous les deux à la fois.

1° D'abord il y a pour la sensibilité quand l'obstacle disparaît ou cède un bien, le bien réel le renversement ou l'absence de l'obstacle, le développement. Nous sommes attirés à lui sensiblement, quand nous l'avons compris. La passion nous y porte quand la raison l'a vu. Il y a encore un autre bien, le bien sensible, la sensation agréable, le plaisir le bonheur, et nous sommes sensiblement attirés au plaisir comme au développement. Le bonheur peut comme le bien devenir l'objet de la passion.

Ainsi, devant voir quelle est la moralité de l'homme dans la recherche du bien personnel quand le motif de sa conduite est sensible ou rationnel, ou bien rationnel et sensible. Voyons d'abord quelle est sa moralité dans la recherche du bien personnel le motif de sa conduite étant purement sensible, c.a.d quand il cherche le bonheur ou le bien.

Chercher, en vertu de la passion, le bonheur, et ne chercher que lui, c'est la non-moralité; qu'on le cherche sciemment ainsi que fait l'homme qui met au service de la passion l'intelligence et la liberté, ou qu'on le cherche sans le savoir ainsi que l'enfant qui se laisse emporter par la passion, l'arrêt du sens commun ne change pas.

Chercher en vertu de la passion le bien, c'est encore la non-moralité; la fin de la passion n'est pas dans ce cas la cause de la passion, mais la passion elle-même, et si la passion paraît vouloir le bien, ce n'est pas lui qu'elle veut, mais le plaisir qu'il produit. Nous courons au même but par des voies différentes.

Ainsi sur le motif sensible se fonde un système de conduite, le sensualisme dont les caractères essentiels demeurent. Il prend le nom de passion, lorsqu'aveugle encore il ignore son esprit égoïste, et ne reconnaît pas son principe dans la sensibilité, son but dans le bonheur; ou le nom d'intérêt personnel, lorsque connaissant son esprit, son principe et son but, il calcule les plus sûrs moyens de satisfaire sa passion, et dans le sensualisme retombent tous ceux qui poursuivent le bien, mais le bien que la passion réclame, celui dont l'accomplissement, par exemple, fait espérer les jouissances d'une autre vie. Car n'est ce pas encore ici viser aux résultats de la chose et non à la chose, n'est-ce pas indirectement chercher le bonheur dans le bien.

2° Mais si c'est en vertu de la raison que je cherche le bien, la raison conçoit le bien et conçoit qu'on ~~doit~~ doit le poursuivre sans considération du plaisir qu'il peut donner. Quand donc j'obéis à la sensibilité, ma fin c'est le bonheur, et quand à l'intelligence, c'est le bien et le bien seulement comme bien.

Quand la raison conçoit le bien dans autrui et nous oblige à le respecter, si le bien que la raison conçoit et nous oblige à respecter est bien, ce n'est pas parcequ'il est dans autrui, c'est parcequ'il est bien. De même quand la raison conçoit en moi le bien, ce n'est pas parcequ'il est bien mien ... le bien reste le même sans acception de personne. Les personnes ne le constituent pas. En moi, dans les choses, les personnes, partout où je rencontre une destinée c'est toujours le bien. Il est du même degré, il ne perd pas plus ici que là; il est également bon; le bien en soi et le devoir de faire et de respecter le bien, est aussi le même quel que soit l'individu soumis au devoir. Le devoir n'est pas plus mien que le bien.

Si donc l'homme use de sa liberté par le motif rationnel, il y a de l'impersonnalité [dans] sa conduite, le motif étant ce qui caractérise la conduite.

Ainsi sur le motif rationnel se fonde aussi un système de conduite, le Stoïcisme; son type est la raison; il veut accomplir le bien seulement pour le bien.

3°. Mais les hommes voulant aussi accomplir le bien pour le bien et ne se sentant pas assez forts pour l'accomplir, ils trouvent alors dans la sensibilité des passions, et de ces passions les unes comme l'amour du bien, les ~~autres~~ espérances d'une autre vie peuvent le porter au bien. Celles-là donc, ils les développent et les cultivent sans en adopter ~~seulement~~ cependant l'esprit et la fin. C'est seulement un secours qu'ils ne refusent pas, c'est un moyen qu'ils emploient comme auxiliaire dans la lutte, c'est une aide à la liberté dans l'accomplissement du bien pour le bien.

C'est un 3ème système de conduite fondé sur l'alliance des deux autres types, le motif sensible et le motif rationnel.

Si nous voulons revenir au bien impersonnel, nous répéterons à son égard, ce que nous avons dit du bien personnel. Quand je cherche ou respecte le bien impersonnel le motif de ma conduite est ou sensible ou rationnel, ou bien rationnel et sensible.

1°. Chercher en vertu de la passion le bien impersonnel sciemment ou non; dans le 1er cas est passionné, dans le second on tombe dans ces maximes: l'intérêt général prend ... le particulier; il faut faire le bien de tout le monde pour son bien. Dans ces deux cas, son est également personnel; car la passion est toujours égoïste sans l'apparence de l'impersonnalité. C'est là le premier système de conduite.

2°. Mais chercher en vertu de la raison le bien impersonnel, c'est tout différent. Voir le bien dans autrui et le respecter ou le faire parcequ'il est bon, rien de moins personnel, c'est là le second système de conduite.

3° Les hommes veulent respecter et faire le bien parcequ'il est l'ordre; mais ne se sentant pas assez forts, ils s'aident des passions sympathiques, c'est le dernier système.

Nous voyons maintenant ce qu'il y a de personnel et d'impersonnel dans la conduite de l'homme, comme nous avons vu précédemment ce qu'il l'étoit dans ses facultés.

§. 28.

Cette leçon sera consacrée à retracer les différens résultats que nous avons recueillis dans l'étude de la personnalité et de l'impersonnalité.

La raison n'est pas encore en nous et déjà nous tendons à nous développer. C'est un besoin d'enfance que connoître et pouvoir; la raison paroît et toujours nous tendons à nous développer. Ce besoin d'enfance survit à l'enfance et dure autant que l'homme. C'est un penchant de sa nature; nous sommes poussés au développt par un ppe sortant de ce qu'il y a d'aveugle et d'individuel en nous, principe personnel, le besoin sensible.

Mais le besoin sensible n'est pas la passion, car il a le développt pour but, et quand il est la passion n'est pas encore. C'est au sein du développt dans les conditions de la vie actuelle, quand l'obstacle survient et fait souffrir, c'est alors que survient la passion, manifestation particulière du besoin antérieur, nouveau besoin dont le but visible est aussi le renversement de l'obstacle, le développt, et le but caché, réel, intime, le plaisir. Dans le besoin sensible on en distingue deux, l'un primitif qui nous pousse au développt, l'autre humain qui nous pousse en apparence au développt, dans le fond au plaisir.

D'autre part, la raison qui paroît découvre ce que nous sommes, conçoit notre destinée. Le développt est son bien. Nous sommes obligés au développt par un ppe sortant de ce qu'il y a de raisonnable en nous, la conception rationnelle; mais la conception rationnelle est nécessaire, inévitable; l'intelligence ne dit pas seulement pour l'homme: développe toi; car le développt est le bien. C'est ici le cas particulier d'une loi générale. Le développt de sa nature voilà la destinée; l'accomplissement de la destinée voilà l'ordre, et l'ordre voilà le bien. ~~C'est ici le cas~~ Rien ne paroît à l'intelligence plus universellement vrai en soi et plus absolument vrai. Dans le ppe qui nous oblige à nous développer parceque le développt est un bien, la personnalité n'est donc pas.

Ainsi deux ppes, l'un personnel et l'autre impersonnel.

Or, ce n'est pas tout. Quand l'obstacle survient avant la naissance de la liberté, la force se concentre déjà par un instinct du besoin sensible qui se passionne pour la liberté l'aime et la veut comme il aime et veut le développement dont la liberté est le moyen. Et ces passions qui nous portent à la liberté comme la raison nous y oblige quand elle voit le moyen de se développer et conçoit que se développer est bien, l'ambition, la curiosité l'indépendance, l'amour de la liberté, ces passions ou les nomme personnelles, par rapport aux autres que plus tard on nommera sympathiques. Ainsi ce n'est pas au développt seul

que nous pousse l'intelligence motif impersonnel et la sympathie, motif personnel, c'est encore à la liberté qui fait le développt; ce sont là les deux premières parties de la morale, le développt et la liberté.

Maintenant, soit l'homme placé devant l'homme, l'intelligence voit autrui se dévelop[per] et nous ordonne de ne pas gêner son développt, de respecter son bien, de l'aider et de faire son bien. Partant elle nous dit: fais le bien comme bien et non comme ton bien ni comme le bien d'autrui; l'intelligence nous impose la justice et la bienveillance. Le devoir de bienveillance comme celui de justice est impersonnel.

Mais de la sensibilité il sort en même temps des passions qu'on nomme sympathiques. De même qu'il y a naturellement en nous le besoin de se développer, il y a la sympathie, mouvement instinctif primitif, et de même que des passions naissent dans le besoin de développer, des passions naissent aussi dans la sympathie. Nous jouissons et souffrons avec nos semblables, et de là des passions particulières, passions sympathiques qui diffèrent de avec la sympathie sans différer d'effet; leur effet, c'est le respect ou l'accomplissement du bien d'autrui; mais leur but caché n'est que le plaisir; et leur maxime: ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. Si donc la raison nous impose la justice et la bienv[eillance] comme le développt trois morales différentes; la sensibilité nous les inspire toutes les trois aussi; mais le motif sensible n'est que personnel, le motif rationnel est impersonnel, non pas cependant que la raison soit impersonnelle, l'impersonnalité n'est pas dans la raison, mais dans ce qu'elle voit; l'ordre ici part de ce qui n'est pas nous. Le ppe personnel et le ppe impersonnel sont différens, mais ils vivent en harmonie et nous poussent au bien.

Reste à voir comment les pphes ont envisagé ces deux mobiles chacun à part, comment chacun de ces deux ppes est devenu une morale, quels sont les caractères de ch[acune], leurs avantages et leurs inconvéniens.

Des pphes, voyant l'un des deux mobiles seulement, le mobile sensible sans opposer le mobile rationnel, ont pu croire que nous remplissions le devoir par la seule impulsion du sentiment. Au nom du sentiment Jacobi, et Rousseau, dans la profession de foi du vicaire savoyard ont pu conseiller à l'homme le développement et la liberté, la justice et la bienveillance; c'est le sentimentalisme.

D'autres pphes n'ont vu que le motif rationnel; c'est le Stoïcisme.

Le Stoïcisme et le Sentimentalisme n'ont donc rien de commun, si ce n'est leur but et la pureté d'intention de leurs fondateurs; leurs caractères comme leurs mobiles sont tout différens.

Dans le 1er, ce qui porte l'homme au bien, c'est un mouvement qui part de cet son individu qu'il satisfait; il y a dans cette morale intérêt, personnalité. Voilà ses caractères.

Dans le sentiment, l'homme plus ou moins sensible et plus ou moins

La passion du bien suit les mouvements incertains de la sensibilité, ses agitations peu
89. régulières, ses repos aussi peu réguliers, et comme la sensibilité le sentimentalisme
varie. D.p. le sentimentalisme est suspendu quand la sensibilité lasse du travail, perd son
énergie s'assoupit et s'endort. Il tombe quand la sensibilité se rappelle d'autres événements
la mauvaise foi des hommes, leur perfidie, leur ingratitude et laisse là de colère
son amour sympathique et tout son enthousiasme. Il y a donc intermittence dont
le sentiment; d.p. il y a certains hommes à sensibilité muette et presque impossible. Ceux-là
donc le sentimentalisme ne les oblige à rien; voilà ses inconvénients. Ce n'est pas tout; si nous
sommes portés au bien par le besoin naturel seulement; c'est toujours l'individu qui marche
personnellement à son but en apparence, mais en secret à qq. chose d'illusoire et fugitif,
le plaisir. Pour demeurer pur et moral d'intention quand on adopte le sentimentalisme
il ne faut pas en savoir la vraie nature; car autrement on sait que le plaisir est son
but, première inconséquence. — Enfin le sentimentalisme se contredit. Certaines
passions nous détournent du bien et nous conseillent la lâcheté. Il faut donc
encore pour demeurer pur choisir dans les passions et qui peut diriger dans le choix
à faire, si ce n'est la raison dont l'autorité n'est pas reconnue. Toutes les passions se
valent et la raison ne les estime pas; 2e inconséquence — voilà les suites du sentimentalisme.

Dans le Stoïcisme, l'homme obéit à ce qui n'est pas lui, à qq. chose de supérieur à lui,
il y a du désintéressement, de l'impersonnalité. De plus le Stoïcisme ne varie pas; le bien
doit être fait, parce que c'est une vérité toujours vraie et également vraie; il n'y a
pas de plus ni de moins dans la vérité.

Le Stoïcisme cependant quoiqu'appuyé sur de meilleures bases n'est pas sans défaut.
C'est aussi un système.

Le Stoïcisme va au bien par la liberté; il détruit la passion, mais la passion est
indestructible. Elle vient aider le plus Stoïcien des philos quand il s'en doute le moins. Le
mouvement harmonique des passions avec la raison prête à sa vertu qui fléchit le
secours dont il voudrait vainement se passer.

La prétention du Stoïcisme n'était donc ni raisonnable ni possible et les
plus grands héros de l'histoire n'avaient jamais agi par la seule raison ni par le seul
sentiment deux choses inséparables, adopter la ~~sentiment~~ raison sans rejeter le sentiment
sans se laisser égarer par les petites passions humaines qui s'y mêlent
par accident et dont il faut se débarrasser par des mesures de précaution, allier le postérieurement
sentimentalisme avec le Stoïcisme, mais laisser à qui de droit la supériorité, tel est
un nouveau système conciliateur, harmonique, le christianisme.

En dehors de ces trois systèmes, il en est encore un, l'Épicuréisme. Son but
est le bonheur, le plaisir, la sensation agréable, on conçoit aisément la naissance
de l'Épicuréisme et aussi sa fausseté. Le bien d'un être, c'est sans doute

le développt de ce qu'il est, et pour suivre le bonheur, c'est aller contre la raison, la passion tout le mouvement humain. Se dévouer à la passion, c'est l'abdiquer, c'est ne pas se voir, c'est prendre un accident pour un but. Les bêtes qui n'ont pas assez de raison pour voir tout ce qu'il y a de passager dans le bonheur, les bêtes aussi poursuivent le bonheur. L'Épicurisme est la morale des bêtes.

1 Conclusion. Il y a des morales légitimes et illégitimes. La morale dont le but comme le motif est le vrai bien, est la vraie morale. Or, l'homme a plus d'intelligence qu'il n'en faut pour concevoir son bien seulement; il conçoit encore tous les biens, le bien en soi. Alors la morale de l'homme ne lui dit pas: fais ton bien, mais fais le bien. Voilà la seule et universelle morale. Le christianisme qui unit le sentiment absorbe au Stoïcisme, qui n'omet aucun des éléments de la nature humaine, est la seule morale universelle, légitime, constante et sûre.

Observons ici que l'intelligence seulement et non pas la légitimité de la décide de la moralité de l'agent; l'intelligence peut faire que le chrétien ne soit pas moral ou l'Épicurien immoral.

Le christianisme est la vraie morale. C'est l'image et l'expression de la morale dans l'état primitif. Dans l'état primitif, l'obstacle n'est pas, l'homme force et il se développe librement; et comme il est force intelligente, son intelligence juge son développt; elle dit: c'est bien. L'individu fait son bien et l'intelligence sans commander l'approuve. L'accord est parfait, inaltéré. Il n'y a pas là de Stoïcisme ni de sentimentalisme: c'est la sainteté.

Mais dans l'état actuel, l'obstacle paraît et par l'obstacle l'harmonie périt. L'obstacle altère trouble la nature de l'homme et modifie tout. De là les imperfections; de là les passions humaines; de là l'empire de la raison qui a d'approuver et commander. De là la liberté, de là tous les systèmes moraux; de là tout ce que nous devenons ici bas.

Qq débris cependant de ce que nous étions nous restent et nous servent dans le fond de l'individu, ne meurt pas. La grande passion persiste. Aussi la passion trouve-t-elle qq fois d'accord avec la raison. La passion primitive se fait sentir encor et dans sa double tendance de pousser l'homme d'abord à se développer puis à se mêler, à s'unir, se confondre avec les natures de même espèce, non pas seulement ses semblables, les forces intelligentes et libres, nous sympathisons avec les forces aveugles et fatales; la sympathie s'étend à toutes les forces toutes sont sœurs, leur origine est commune. Voilà ce qu'il y a de religieux dans la sympathie.

§. 29.

91. Nous avons été conduits à chercher les vrais types de nos déterminations morales;
nous avons reconnu que nous pouvions agir en vertu de deux motifs de nature opposée.
L'homme est fait de telle sorte qu'il aspire naturellement au bien et non seulement
en lui, mais dans la nature étrangère. Dans la position primitive où la force n'a
pas encore revêtu les caractères de l'humanité, la force a des penchants, elle veut se
développer et sympathiser. En même temps en sa qualité d'intelligence, elle remarquera
cette tendance et la jugera. Il y a donc dans cette hypothèse, nous verrons, l'individu qui
voudra le bien et de plus l'intelligence qui prononcera sur ce développement instinctif de
notre nature. On voit donc que notre activité sera purement personnelle; mais elle
aura toujours l'approbation de la raison, parce qu'elle ira toujours au vrai but. Nous
consentirons donc comme êtres raisonnables au bien que nous ferons comme êtres individuels.
La raison voit toujours les choses impersonnelles et désintéressées, même l'égoïsme. En
approuvant la personnalité, nous l'éviterons. Ainsi, parce que la passion primitive va au
véritable but, elle est en harmonie avec la raison. La partie instinctive et
individuelle s'accorde avec la partie éclairée, impersonnelle.

Mais quand nous tombons du ciel sur la terre, d'une puissance indéfinie au
milieu des difficultés et des limites, un grand changement s'opère. Notre nature
rencontre en obéissant à elle même des obstacles qui la dépravent de deux façons,
d'abord en faisant naître des passions particulières qui n'ont plus pour but le bien, mais
le bonheur sensible; ensuite en mettant la discorde entre le penchant à notre développement
et le penchant au bien des autres, entre la passion personnelle et la passion sympathique.
En effet les forces ne peuvent plus se développer simultanément comme dans l'effet
primitif. Elles se choquent. C'est ainsi que la condition humaine a bientôt corrompu
notre nature. La raison qui jusque là pouvait rester dans le repos et remettre tous
ses droits à la passion, toujours pure, est donc forcée de sortir de son indifférence.
Elle produit alors la liberté, supplément nécessaire de la passion. Ainsi dans les deux
états, il y a personnalité quand notre développement est produit par le seul penchant de notre
nature; mais dans l'état primitif, la personnalité est sans danger parce que la passion des
ne peut s'égarer; dans l'état actuel au contraire, la raison est obligée de retirer à la
passion la conduite de notre activité et de la confier à la liberté. Ce n'est plus comme
primitivement notre penchant au bien qui règle nos actions, mais l'idée rationnelle
du bien. Le penchant sera donc remplacé par la raison, et de là vient que dans la condition
actuelle, dans cette direction libre de notre force, il peut y avoir un mérite, une vertu
qui ne saurait jamais appartenir à la condition primitive. En effet, avant cette
vie les deux éléments de notre nature étaient dans une harmonie parfaite et soit
que l'un ou l'autre décidât de notre conduite, soit qu'elle fut remise au penchant ou

ou à la raison elle était la même et ne pouvait jamais différer. Cette harmonie des deux pouvoirs s'appelle l'état de sainteté. La sainteté est donc l'harmonie de l'individu et du tout, de l'individu manifesté par le penchant, du tout que représente la raison. La vertu au contraire c'est le sacrifice de l'individu au tout. En effet, l'individu poussé par la passion, peut vouloir le bonheur, c-a-d. un faux bien; mis en opposition avec ses semblables il peut vouloir l'injustice. Il [faut] donc qu'alors nous sacrifions notre individu actuel au bien tel que le comprend la raison, au tout, à l'unité. Telle est donc la vertu, la lutte de l'individu avec le tout, le triomphe de l'un sur l'autre.

C'est donc avec vérité qu'on a considéré cette vie comme une épreuve. En effet, l'harmonie primitive rendait notre nature heureuse sans qu'elle l'eut mérité; tout était d'accord en nous. Exempts de souffrance, mais pas, bonheur parfait, mais bonheur sans mérite. Or, dans cet état, il semble que qq chose répugne et ne convient pas, que le bonheur était mieux après la vertu et que l'individu doit s'être sacrifié au tout avant de vivre en harmonie avec le tout. C'est la sans doute, ce qui a fait regarder la vie actuelle comme une épreuve par laquelle l'homme se rend digne d'une récompense qui l'attend et qui établit l'équilibre des choses en faisant précéder le bonheur par le mérite. Ici encore reparait l'Égoïsme. On peut dire en effet que ce prétendu sacrifice n'est qu'apparent, que le véritable individu subsiste, que la vraie personnalité humaine celle qui dans l'état primitif se rendait au bien, celle qui doit subsister dans l'homme bien que défigurée par les circonstances actuelles est respectée par la raison, et que c'est à elle que s'adressent tous les sacrifices. La vertu elle même n'est donc que de l'égoïsme. Vertu égoïsme bien entendu, accomplissement, destinées, ordre, tous ces mots sont donc les expressions d'une même chose. Ainsi le résultat auquel nous parvenons est toujours l'intérêt. Il est pourtant vrai que si l'individu actuel semble vouloir les mêmes résultats que la raison il n'est pas moins sacrifié à la raison elle même. En effet, la tendance véritable de l'individu humain, c'est le plaisir. Si nous l'empêchons d'aller au plaisir, nous le sacrifions, nous sacrifions donc ce qui est actuel, ce qui est humain, ce qui est passager au bien en soi, à l'individu libre et intelligent qui par sa raison comprend le bien et par sa liberté l'accomplit.

Sans doute, dans l'état primitif, l'individu ne voulait pas le bonheur, mais il a changé, et respectable dans son ancienne pureté, il doit être détruit et combattu dans sa dépravation actuelle. Il ne sera pas pourtant détruit tout entier et l'homme actuel n'a pas tellement aboli l'homme primitif que celui-ci ne subsiste pas encore et ne se rejoue pas de ce que l'autre est vaincu. Il semble qu'à chaque triomphe de la raison sur la passion, il y ait qq chose d'évoqué à la vie, de ressuscité, c'est l'homme primitif. Tout [sacrifice] de l'individu actuel rappelle l'homme primitif à sa suprématie et lui donne une force nouvelle

93. à mesure que les penchans primitifs renaissent et se reproduisent, les penchans actuels tombent et disparoissent, à mesure que l'auxiliaire de la raison, l'ancien individu, l'ancienne passion acquiert plus de puissance, son ennemi, l'individu actuel, la passion mauvaise devient plus faible. Tant que nous sommes engagés dans la lutte, nous sommes vertueux; la vertu c'est donc la lutte; dès que la lutte est finie, la sainteté recommence. La liberté ne songe pas à arriver à ce but, elle ne songe qu'au bien, mais c'est un résultat imprévu de ses efforts. La liberté et ainsi la vertu est donc le véritable chemin du bonheur; harmonie, sainteté, bonheur, expressions synonymes. Mais si au contraire le désordre augmente et que l'homme actuel se fortifie au détriment de l'homme primitif, le malheur s'accroît continuellement en nous. Car deux choses sont troublées par le triomphe de la passion. La raison qui désapprouve ce que la passion nous fait faire, l'homme primitif qui se voit opprimé par l'homme actuel. Il y a donc trouble, il ne peut y avoir de bonheur. Le malheur ne peut naître que de la discord mais il arrive que la vertu ne devient le chemin du bonheur qu'autant que cette maxime devient pas la règle de notre conduite; car nous ferions alors du bonheur notre but, de la vertu le moyen, et comme dans une foule de cas particuliers, la vertu semble contraire au bonheur, nous sacrifierions le moyen au but; car le moyen n'est rien relativement au but. Le bonheur seroit tout et nous manquerions à la fois le bonheur en sacrifiant la vertu, la vertu en voulant le bonheur. Tel est le danger que nous voulons éviter.

Ainsi dans l'état primitif, l'harmonie est indestructible, la liberté est inutile. La vertu est impossible; la sainteté seule convient à cette condition.

Dans l'état actuel, la passion instinctive qui nous pousse se partage en deux passions. L'une reste affaiblie du penchant primitif qui nous porte toujours au vrai bien, l'autre, la passion actuelle qui s'égare et veut le bonheur. Il s'établit alors en nous deux luttes, l'une entre la passion primitive et la passion actuelle, l'autre entre la passion actuelle et la raison. Il y a donc accidentellement combat entre la passion et la raison, bien que ces deux élémens de notre nature s'accordent primitivement. Au milieu de ce désordre, la raison prend le dessus et détruisant tout ce qui n'est pas d'accord avec elle conserve tout ce qui marche dans son sens. La raison est donc à la fois égoïste et désintéressée, égoïste quand elle approuve la passion, désintéressée quand elle la sacrifie.

Arrivés où nous en sommes, nous pouvons déterminer la nature des deux mobiles de nos actions, le devoir et la passion. Dès qu'un être par sa nature est capable de comprendre le bien, il est forcé de reconnoître que le bien est sa loi, qu'il est obligé de le faire. Si le bien n'étoit pas sa loi, il ne pourroit l'appeler le bien. Ainsi, le

~~54~~

mon intelligence embrasse tout le bien possible, mon devoir sera infini. Les bornes du devoir peuvent être que celles de l'intelligence. L'un s'aggrandit avec l'autre; tel est le devoir. Il est de deux espèces: ou il est simple ou il est une complication de deux devoirs. Faire le bien lorsqu'il y a un sujet pourquoi on le fasse, c'est le devoir dans toute sa simplicité. Si c'est en moi que je produis le bien, je dois le produire 1° parce qu'il est bien 2° parce que c'est moi qui suis le sujet. Il en est de même quand je fais un acte de justice et de bienveillance; il y a toujours devoir de produire le bien, devoir de le produire dans un sujet déterminé. C'est ainsi que le devoir se complique à nos propres yeux. L'accomplissement du devoir personnel c'est la moralité du devoir impersonnel, c'est la justice ou la bienveillance. Mais l'obligation reste la même partout où elle se fonde uniquement sur la nature du bien en lui même.

Qu'est ce maintenant que la passion? C'est la tendance naturelle d'un être. Un être fait d'une certaine façon, il est destiné à un certain bien; toute passion aspire à ce bien; passion est donc essentiellement bonne. Cependant, dans le développt. des passions particu[lières] il se trouve des accidents qui semblent les dénaturer. Ainsi deux passions qui toutes d[oi]vent au bien se trouvent en contradiction quoique le bien soit l'unité. Ainsi, la passion personnelle et la passion sympathique, le devoir que nous avons envers nous et le droit qu'ont les autres sur nous se contrarient. Que ferons nous? La passion est alors insuffisante [pour] notre conduite et on découvre la nécessité de la raison. Il arrive en outre que dans notre développt il se produit des sensations agréables et pénibles qui viennent distraire la pa[ssion] l'attirer à elle et la ~~déterminer~~ détourner du bien, vrai but où elle aspire. L'harmo[nie] périt donc encore, et la raison est encore nécessaire pour la rétablir.

Une difficulté trouve ici sa place: comment se fait il qu'un être individuel puisse [av]oir deux besoins opposés, l'un de se développer lui même, l'autre que d'autres forces se développent? comment réunir dans un être borné et particulier la personnalité et la sympathie? c'est là un mystère que des hypothèses seules peuvent expliquer. L'on ne peut pas comprendre que nous nous soyons faits nous mêmes. Une créature si bornée si inférieure ne peut avoir la puissance de créer; il en est de même de toutes les forces, toutes semblent dériver du tout, en être une émanation, une partie. Il y a donc à la fois en nous et l'individu et le tout, l'individu parceque nous ne sommes qu'une partie le tout parceque nous sommes une partie du tout. Comme l'homme actuel n'est qu'une individualisation de l'être primitif, l'être individuel primitif n'est lui même qu'une individualisation du tout de l'unité, en sorte que participant au tout, nous participons à ses besoins, nous avons besoin que toutes les parties qui sen[...]

95. détacher comme nous se développent et prospèrent.

Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais que justifie la communauté de notre origine
et la nécessité bien constatée pour l'esprit humain d'une source universelle.

Il y a donc en nous deux espèces de devoir et deux grands penchans qui leur correspondent,
l'individualité, l'impersonnalité. Aussi dans les deux cas, la passion concourt avec le devoir.

En résumé, aussi bien dans la passion personnelle que dans la sympathie, c'est toujours le tout
que nous aimons. Il faut chercher s'il n'est pas d'autres passions où l'amour du tout se
particularise moins que dans ces deux passions et qu'on peut appeler passions morales par
excellence; par ex. le sentiment du beau et du sublime. C'est là le sentiment religieux
à son premier degré, et l'on voit que cet amour du beau et du sublime est bien plus
universel et s'étend bien plus loin que la sympathie, laquelle à son tour est bien moins
particulière et bornée que l'amour de l'individu pour lui-même.

§. 30.

Examinons encore la passion et caractérisons les contradictions qu'elle manifeste en elle
même et dans la vie actuelle. Il en est deux espèces: la première entre la tendance primitive
qui nous porte à notre développt et la tendance également primitive qui nous porte au
développt des autres. Nous voulons jeter de la lumière sur un point obscur en insistant sur les
oppositions et sur les ressemblances entre la passion primitive et les passions particulières
qui n'en sont que des altérations.

Dans l'état primitif dont la nécessité est démontrée et que présuppose l'état actuel
l'individu est d'accord avec le tout; sa destinée s'accomplit, et en même temps toutes
les destinées, sans combat, sans gêne. Il aime donc son développement comme individu, il
porte intérêt à tous les développts comme partie du tout. Il n'y a donc aucune opposition entre
la passion personelle et la passion sympathique. Elles s'accordent parceque ~~elles~~ leurs objets ne
peuvent se trouver en opposition, parceque le développt personel et le développt étranger
se trouvent sur deux lignes parallèles.

Tout est changé dans l'état actuel. L'individu rencontre sur sa route une foule d'obstacles
Les personnes lui opposent la plus vive résistance. Les deux passions tombent donc en désaccord.
point d'harmonie entre l'individu et le tout. La raison est alors nécessaire; elle nous
aide à respecter l'ordre sans nous oublier. La raison dit: égalité entre les parties du tout;
donc égal respect ~~entre~~ de chaque développt, sacrifice égal des deux côtés. Ainsi la
raison établit l'harmonie autant que possible.

Mais une autre opposition se trouve entre la passion primitive et les passions
particulières. Il est évident que sans nos penchants primitifs la passion n'existerait pas
en nous. La sensation agréable ou pénible est impossible dans une nature sans penchants

parceque la direction dont l'obstacle le détourne est purement fortuite, ne vient pas d'elle même, qu'elle est indifférente sur la direction nouvelle que l'obstacle nous impose. La passion primitive est présupposée par les passions particulières. Celles-ci sont donc les filles de la passion primitive mais comment en naissant se mettent elles en opposition avec leur mère?

Notre passion primitive nous porte à nous développer et dans le sein de cette tendance générale de ce mouvement essentiel, une tendance particulière, un mouvement secondaire se manifeste dont l'esprit et le but véritable sont les mêmes. Notre passion primitive nous porte à nous développer et les choses se passent absolument de même que pour la passion personnelle. Si nous rencontrons une force semblable à nous, qui souffre, un sentiment pénible et ensuite une passion sont produites. D'où vient donc l'opposition?

L'objet de la passion primitive, c'est le développt de nous mêmes et des autres; l'objet de toute passion secondaire, c'est l'absence de l'obstacle parceque l'obstacle nous fait souffrir. On voit donc qu'au fond, les deux passions expriment un même vœu de notre nature. Mais pour que dans la vie actuelle, ces deux passions ne se contredisent pas, il faudrait une perpétuelle absence de la sensation désagréable, c-à-d un développt jamais interrompu de notre force. Il faudrait en un mot que le bonheur fut la même chose que le bien.

La question qui nous occupe est donc la même que cette question fameuse: le bien est-il le compagnon du devoir? La solution de ce problème décidera si la passion secondaire peut être d'accord avec la passion primitive. En effet si ce bonheur est le bien, le mobile qui nous porte au bonheur nous portera au bien.

Or il est bien sûr que partout où il y a le bien, il doit y avoir le bonheur. L'état le plus heureux est celui où nous sommes le plus en harmonie avec le tout, le bien. Le bien parfait auquel on parvient par la raison est le bonheur parfait. Dans les résultats le bonheur et le bien doivent naître l'un de l'autre. mais dans cette vie se passe précisément le contraire. La liberté qui seule et guidée par la raison nous mène au bien est contraire à notre [illegible] elle en est le sacrifice. Elle seule peut mériter parcequ'elle est une lutte pénible. L'homme qui mérite le plus et va le plus sûrement au but, est celui-là même qui sacrifie le bonheur, et pourtant le moyen le plus sûr d'arriver au bonheur est de faire le bien. Tel est donc le singulier spectacle que présente l'homme. Il faut qu'il sacrifie tout ce qui vient de son penchant primitif lui même et avec la raison.

Voilà donc trois degrés de la morale, le sensualisme, l'égoïsme, le rationalisme. Dans le rationalisme, l'homme se sert de son intelligence pour chercher l'ordre et en vue de cet ordre il dispose de lui même. L'individu n'est rien pour l'individu lui même qu'une partie

97. du tout, un moyen de contribuer à l'ordre du tout. C'est là le plus haut degré de moralité. Le degré inférieur est celui de l'égoïsme ou du sentimentalisme. Alors nous agissons en vertu de notre nature primitive. Nous sacrifions notre individu actuel, non plus à l'idée du bien, mais à notre individu primitif. Cette conduite est moins morale que la conduite rationnelle, mais elle l'est bien plus que le sensualisme ou le triomphe d'une partie sur le tout, de la passion actuelle sur la passion primitive et sur la raison. On voit donc que la moralité diminue avec la largeur du but, parceque l'idée rationnelle contient plus que l'idée de l'individu primitif. Le rationalisme est plus moral que l'égoïsme.

Ainsi, selon que l'individu se conforme plus ou moins à l'ordre et par des considérations plus ou moins immédiates, sa conduite est plus ou moins bonne. L'ordre est donc en dernière analyse le criterium de toute la conduite humaine.

Remarquons ici la différence entre le bien moral et le bien en soi; le bien moral appartient à l'individu et se mesure d'après ses intentions; le bien en soi n'est pas proportionné à la moralité de l'agent et peut fort bien sortir d'un agent corrompu.

Les questions auxquelles nous sommes maintenant conduits sont les questions religieuses. Nous avons montré qu'il y avait dans l'individu un penchant en vertu duquel il désirait le développement des autres individus aussi bien que le sien propre. Ce penchant qui a un but étranger au penchant individuel, qui a pour but le tout, la raison, lorsqu'elle s'élève et paraît en nous, reconnaît que notre bien individuel est conforme au bien en soi, qu'il y tient, qu'il y est renfermé. La raison s'accorde donc avec le penchant personnel; elle s'accorde avec plus forte raison avec le penchant sympathique. Ainsi, par notre double nature sensible et rationnelle nous concevons que nous ne sommes que les parties d'un tout dont la loi s'appelle l'ordre, que notre bien personnel est un élément de l'ordre comme le bien de toutes les natures particulières. Telle est l'idée que la constitution même de notre être fait triompher en nous. Il y a donc un tout et le tout existe à nos yeux par la réunion de toutes les forces individuelles qui se développent séparément. C'est la première forme sous laquelle nous voyons le tout.

Nous passons bientôt à une forme plus haute, et remarquant l'individualité de toutes les forces, nous concevons qu'elles ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes. Or parmi les forces qui tombent sous les regards de nos sens, il n'en est pas une seule qui puisse expliquer les autres. Alors se présente à nous l'idée d'une force supérieure, origine universelle, explication nécessaire de toutes les forces individuelles. Cette idée prend bientôt à nos yeux quelques caractères qui la distinguent. D'abord elle n'a pu être créée, car il lui faudrait encore une explication, il lui faudrait supposer une origine. Ensuite elle est unique: s'il y avait d'autres forces égales à elle, elle serait finie, elle serait individuelle, elle demanderait une explication. Enfin, le caractère qui nous

frappé le premier, c'est qu'elle est la mère de toutes les forces individuelles. Telle est l'idée d'un Dieu conçu sous l'aspect de la force. Nous ne pouvons dire encore si les inductions sont fondées, mais l'homme les a faites et c'est à Dieu qu'elles l'ont conduit. Nous devons rechercher s'il suit de la constatation de notre propre force et des autres qu'elles n'aient pu se faire elles-mêmes et qu'il soit nécessaire d'admettre une force unique et non créée qui a produit la variété des créatures.

C'est là une manière d'arriver à Dieu. On peut y arriver de cent autres manières différentes, et nous ne nous bornerons pas à l'examiner comme type de toutes les activités, nous le considérerons encore comme base de toutes les existences; nous le chercherons aussi par le chemin du b[ien]. Quand nous aurons constaté et que Dieu est et ce qu'il est, nous nous occuperons des rapports qui peuvent s'établir entre lui et l'homme.

§. 31.

L'obstacle, voilà tout ce qui constitue la différence de l'état actuel et de l'état primitif. L'obstacle est chose ou personne. L'homme peut se développer aux dépens de la chose, mais il [ne peut] le faire aux dépens des personnes ou s'il le fait, il sacrifie une destinée à la sienne, il ne peut le faire qu'à la charge de revanche et à condition que dans l'occasion il cédera ce qu'il a pris.

Mais comment l'homme parvient-il à se convaincre que son but véritable est le développ[ement]. En même temps comment croit-il à l'égalité des autres hommes et à l'infériorité des cho[ses]. Ces trois ~~futures~~ convictions lui sont inspirées de deux façons. 1° par ses tendances primi[tives] ensuite par sa raison qui les confirme. Par le penchant de sa nature l'homme se sent entra[îné à] se développer. La raison vient ensuite qui nous dit que le bien pour une nature, c'est ce qui lui [est] conforme. Ces deux principes nous persuadent aussi que nous avons droit sur les choses. Enfin il est aussi en nous une tendance naturelle qui nous intéresse aux destinées de nos semblables, une passion sympathique.

Quand l'homme est devenu libre, il peut obéir à ses tendances naturelles, alors il est égoïste, s'il obéit à la raison, il est impersonnel.

Nous étions maintenant naturellement conduits à rechercher si un nouveau rapport [ne] s'établissait pas de nous à une nouvelle nature, s'il n'y avait pas en nous un penchant [qui] nous attirât vers Dieu, comme un penchant qui nous attire à notre développt, un autre à lui soumettre les choses, un autre à respecter nos semblables. Il était naturel de distinguer le sentiment religieux de plusieurs sentimens qui lui ressemblent, mais ne sont pas lui, comme le sentiment du beau, comme le sentiment qui nous entraîne au développt de la force quelle qu'elle soit et partout où elle se trouve. Cette marche paraissait indiquée par l'analogie. On pouvait espérer que le penchant et la raison viendraient aussi régler nos rapports avec la divinité. Mais en réfléchissant, on

s'aperçoit bientôt qu'un des deux termes du rapport nous est inconnu, Dieu. Nous pourrions nous borner à cette idée vague et vulgaire ou un sentiment sans précision; mais des rapports vagues en seraient résultés. Or ici il nous faut une méthode. Il faut donc voir l'étendue des questions religieuses, fixer ensuite la méthode qui doit les traiter, enfin employer cette méthode.

Les questions religieuses tiennent à la morale et s'y rattachent nécessairement. En effet, nous sommes un être qui par une face se rattache sans doute aux êtres individuels et bornés comme lui; mais aussi nous nous unissons par une autre face à la raison de notre être, c'est elle qui le soutient. D'un autre côté, notre vie commence dans un certain moment de la durée, dure qq instans et finit. Durant ce court intervalle nous trouvons notre destinée et nous réglons notre conduite. Mais après que se passe-t-il pour nous? Est-ce tout? il faut quitter la superficie des choses. Enfin, au milieu de l'univers, nous ne sommes qu'un point, ~~sinon~~ d~~evant~~ nous voulons connaître nos rapports avec le tout, quelle immense carrière s'ouvre devant nous? hors du cercle que nous avons parcouru jusqu'ici et qui embrasse la nature de l'homme et le monde et la nature des choses qui l'environnent, tout est l'ontologie, l'invisible. Il n'y a donc que deux sciences: celle de la nature de l'homme, plus la science de ce qui est la condition nécessaire sans laquelle, ni la nature, ni l'homme ne seraient, l'être, le tout, le fonds des choses.

On ne peut arriver à l'invisible que par le visible; le tout doit se révéler à nous dans la partie que nous voyons.

Ces questions sont si vastes. Elles ont tant d'attraits parce qu'elles ont tant de nécessité, que de tous temps les hommes ont essayé de les résoudre; mais presque tous s'y sont mal pris et dans le désespoir de trouver l'inconnu ils sont arrivés à deux résultats, la superstition et le scepticisme. Qq uns voyant combien ils savaient peu de choses et l'immensité de ce qu'ils ne savaient pas ont cru aux révélations surnaturelles et n'ont trouvé que dans la ~~révélation~~ superstition un moyen de suppléer aux faiblesses de leur esprit. D'autres placés dans des temps où la superstition ne pouvait naître ont cru que ce qu'ils ne savaient pas était d'une existence incertaine et comme le connu ne peut être ~~connu~~ expliqué que par l'inconnu, ils mis en doute même ce qu'ils savaient. En d'autres temps, chez d'autres hommes les spéculations ontologiques ont produit la présomption. On a pensé que le besoin de connaître l'invisible était le pouvoir de le faire. On a cru facilement inventer des systèmes qui expliqueraient le tout, et c'est en général par la construction des systèmes sans fondemens que commencent les études physiques. Scepticisme, superstition, présomption, voila les différentes époques.

Mais ce qui peut nous faire espérer d'arriver à la vérité, c'est que dans tous les

systèmes qu'a créés la présomption, dont toutes les croyances superstitieuses, on trouve des points
communs sous des formes différentes. Puisque tant d'hommes se sont rencontrés dans les
résultats, il semble qu'il soit donné à l'homme d'arriver à la vérité. C'est là un puissant
motif de courage. L'intelligence seule est juge de la vérité. Supposons en effet que par un
miracle de Dieu, il vînt un être sur la terre apporter des nouvelles d'un monde inconnu,
être ne pourrait cependant faire admettre que ce qui serait jugé vrai aux yeux de l'intelligence;
ce ne serait pas l'autorité de sa mission, mais l'approbation de l'intelligence elle même qui
sanctionnerait ses paroles. Ainsi la philosophie ou les recherches faites par la raison est le plus sûr
et le seul moyen que nous puissions employer. Aucune révélation n'a jamais pris d'empire
parceque l'intelligence a dit comme elle et lui a prêté sa force. C'est donc toujours
l'intelligence qui sanctionne l'erreur comme la vérité. Elle seule est juge en nous. Quoique
soumise à des obstacles, l'intelligence est infiniment au dessus de notre position, car elle
embrasse l'infini. Otez l'obstacle, sa vue verra tout. Nous sommes réservés à une connaissance
complète de tout ce qui est: en attendant, cherchons, mais prudemment. L'astronomie
était tout aussi incroyable et qui eut dit que nous habitans imperceptibles d'un globe imperceptible
au milieu de l'espace, serions par venus à peser le globe sur lequel nous sommes attachés et à mesurer la
distance d'astres qu'à peine nous appercevons. Si l'induction a pu faire cela elle pourra bien un
l'invisible. Mais soyons fidèles à la méthode suivie par les sciences naturelles, partons de phénomènes
bien vérifiés pour arriver à la connaissance du ciel, partons de la connaissance de nous et de
notre destinée. C'est ainsi qu'on a découvert l'immortalité de l'âme. En restant fidèle à la
méthode d'induction bien jeune pourtant encore en philosophie, nous pouvons aller loin.

§. 32.

Nous serons forcés de procéder en Ontologie avec moins d'ensemble que dans la morale. Dans la
morale nous pouvions embrasser d'un coup d'œil toute notre carrière, il était évident que la destinée de
l'homme ne pouvait être que la conséquence de sa nature et ayant déjà étudié cette nature nous
possédions déjà les commencemens de cette morale. Nous pouvions déjà embrasser toute notre question.
Mais la question religieuse est bien autrement complexe. Tous les problèmes qu'elle renferme se tiennent
sans doute, mais non plus comme dans la psychologie et la morale, et on ne peut nier que le lien
qui unit la question de l'existence de Dieu à celle de notre sort futur soit moins intime par ex. que
celui entre les relations de l'homme avec les hommes et de l'homme avec les choses. En effet, la
morale n'est qu'une seule question, l'ontologie se compose d'une foule de questions diverses. D'un autre
côté, les questions religieuses ont pour nous autant d'importance que la question morale, et de plus
la foule des solutions qu'on a données des premières, a laissé bien moins de faits précis, de

solutions exactes, de découvertes certaines que n'en possède la morale, malgré ses incertitudes et ses variations. Le champ est donc encore comme inculte, la route n'est pas tracée. Sans chercher à établir d'avance une unité qui ne peut se prévoir ni surtout se discuter, ne mettons dans nos recherches que l'unité de méthode. Posons des faits, tirons en les inductions qu'ils présentent, et après avoir recueilli un certain nombre de données nous verrons si elles peuvent former un tout.

Le temps où nous vivons rend indispensables les recherches ontologiques et religieuses. Il est des époques où les hommes possèdent sur les grandes questions des solutions plus ou moins incomplètes mais auxquelles ils croient. Ils vivent alors en repos, et satisfaits sur ce qu'il y a de plus obscur, ne cherchent pas à mettre en question ce qu'il y a de plus clair. Convaincus de Dieu, de la vie future, ils ne doutent pas davantage de l'incertitude de leurs devoirs envers leurs semblables, &c.— Le scepticisme en morale ne peut naître en effet que du scepticisme en religion; et de nos jours chez un grand nombre d'hommes, ces deux scepticismes s'accompagnent. D'autres croient Dieu par habitude, c-à-d qu'ils croient sans croire, que leur conviction est vaine ou fausse. D'autres, pour ne pas rompre avec une vieille habitude de foi se sont mis à prouver leur croyance; ils ont mis en avant des sophismes, parce qu'ils voulaient non pas trouver la vérité, mais justifier une coutume. D'autres enfin soutiennent par intérêt des croyances qui ont péri dans leur intelligence; ils doutent et disent croire, ce sont des hypocrites. Ainsi pour les uns le scepticisme actuel avec ses fausses lumières, pour les autres, le scepticisme imminent; telle est la double position de tous nos contemporains relativement à la religion. De là résulte une profonde immoralité, soit que des âmes faibles aient besoin du soutien des espérances religieuses, soit que des âmes doutant des vérités infinies, absolues, universelles, ne puissent guère lier leur foi à ces vérités qui finissent avec la vie. Les choses en effet de ce monde sont bien étrangères et ne ressemblent guère à elles-mêmes complétées par l'absolu ou abandonnées à leur propre insuffisance. C'est l'habitant du village qui après l'avoir quitté et avoir vu le monde revient enfin au lieu natal et s'étonne de le trouver si différent, si changé à ses yeux. Aussi ces rapports qui lient le visible à l'invisible étant méconnus, on va jusqu'à révoquer en doute les premiers [illegible] de la morale, et quand le fait est encore chaud et sous nos yeux on ne peut s'empêcher de le qualifier et de laisser échapper une parole de vérité. Refroidi, on vient mettre en question si ces mouvements spontanés, l'intelligence n'a pas eu tort de les produire.

Nos recherches doivent donc préparer l'utile résurrection des croyances religieuses, elles doivent chercher la vérité. C'est en effet le seul moyen de fonder une religion, et l'on parle en vain de croyances fantastiques, de passer ~~rêveries~~ érigées en saints dogmes. Soyons sûrs que toutes les solutions proposées aux hommes contiennent une vérité. C'est par la vérité seulement que les

opinions triomphant.

Nous ferons donc de l'induction, notre seul procédé, des applications variées, la méthode sera la seule le lien de toutes nos recherches. Il faut donc prouver la vérité du procédé ; car la fausseté frapperait de fausseté tous nos résultats.

Nous n'atteignons le visible que comme l'invisible, toujours par l'intelligence, mais nous les atteignons par deux applications diverses de l'intelligence. Nous n'avons la vue directe, immédiate qu'à propos du visible. Nous voyons l'invisible mais nous ne concevons l'invisible jamais qu'à propos du visible. Dans aucun cas pourtant l'invisible n'est contenu ni trouvé par nous dans le visible. Voilà deux faits incontestables. Dès que l'invisible est conçu il s'étend si largement au delà des bornes du fait visible, il se montre si évidemment que le fait visible ne subsiste et ne vit que par l'invisible qui le soutient, qu'on ne saurait douter de l'incommensurable supériorité de l'un sur l'autre. Notre intelligence toujours supérieure à sa condition est ramenée à la totalité des choses. Voilà l'induction, le fait rationnel, la raison, bien différente du raisonnement qui va du même au même ou du tout à la partie. De plus, c'est l'induction qui crée le raisonnement ; car pour passant du même au même, il faut être sûr qu'une chose est ce qu'elle est et qu'elle ne peut pas être et n'être pas. Ce qui est, est une nécessité de notre nature, principe qui paraît tout d'abord évident et sur lequel pourtant a combattu l'école du moyen âge. Ainsi le raisonnement n'est que l'effet de la raison, et n'a de base que dans l'induction elle même.

Mais quelle est la solidité de l'induction ? peut on s'y fier ? si ce passage subit d'une chose que nous voyons à une chose que nous ne voyons pas est légitime, il y a autant de certitude dans toutes les inductions que dans les faits visibles, et peut être donnera-t-on alors une plus grande confiance aux pronunciations de la raison qu'aux yeux de l'observation. Les philosophes ont agité cette grande question, et quelques uns faisant la liste des passages que opère ainsi l'intelligence qu'ils appellent des catégories ou des formes de l'entendement humain, prétendent que chacune de ces catégories est une nécessité de notre esprit qui à la vue du visible est contraint d'admettre quelque chose d'invisible. On voit que fonder ainsi la croyance que nous devons à la raison, sur une nécessité de notre nature et ainsi sur notre constitution propre, c'est révoquer en doute l'invisible et dire qu'une nature autrement constituée en s'en formerait d'autres idées ou n'en auroit aucune ; c'est subjectiver l'objectif. Voyons toutefois s'il en est ainsi.

Or les faits démentent la théorie. En effet, quand notre esprit à propos d'un phénomène conçoit une cause, il croit à la réalité de cette cause et il lui paroit qu'elle est non parcequ'il y croit, mais bien plutot qu'il y croit parcequ'elle est. Comme on ne croit pas que le phénomène externe provienne seulement de la constitution de nos organes, on croit

103. de même que la nécessité d'une cause ne résulte pas de notre organisation et ces deux convictions sont les mêmes. Voilà les faits, et si on cherche ensuite par quels moyens le créateur auroit pu révéler l'invisible et l'universel à un être borné, dont la vue s'arrête à des limites si rapprochées, on ne trouve pas qu'il ait pu faire autrement, et l'on ne concevoir pas une autre manière de faire concevoir l'invisible à notre intelligence. Si le système qui subjective l'objectif étoit vrai, comment l'homme être particulier auroit-il pu imaginer l'invisible. Imaginez une société d'aveugles, car d'après le système de la subjectivité nous sommes aussi bien privés de la vue du visible que de celle de l'invisible et la similitude est frappante. Tous ces aveugles ne voient donc pas et tous s'imaginent voir; ils croient que tout le monde voit, c. à. d. que ne connaissant pas la vue, ils l'inventent, sorte d'absurdité. Mais encore ils font des distinctions parmi des connaissances imaginaires, du particulier ils passent à l'universel, enfin ils se construisent un amas de connaissances diverses, de distinctions subtiles, de différences pour eux sans fondement, enfin cette somme d'illusions qui constitue pour nous la masse de nos idées. Ces suppositions semblent si étrangement absurdes, si physiquement ridicules, qu'on risque d'éprouver qq difficultés, j'aime mieux croire à la réalité de l'invisible aussi bien qu'à celle du visible. Abandonnés à notre nature, nous croyons intimement que nous ne sommes qu'un miroir qui reçoit mais qui ne fait pas l'image des choses; nous croyons que ces idées de l'invisible, ces catégories ne sont pas une forme de notre esprit qui produit des notions sans réalité; nous sommes convaincus de la cause aussi bien que de l'effet.

Et, considérons-nous: nous sommes localisés dans l'espace, bornés par la matière, finis dans le temps; nous ne pourrions donc tout connaître et notre esprit devoit s'arrêter. Mais parceque, ce qu'il nous a été donné de voir étoit incompréhensible et insuffisant à soi même sans l'invisible; sans l'universel qui le soutient, il a fallu nous livrer la connaissance de ce qui soutient, de ce qui explique, de ce qui ~~explique~~ complète ce monde vu par nos yeux. Telle est la véritable source de toute catégorie, et l'on voit qu'elles se réduisent à une seule, ce qui achève l'incomplet.

L'induction est le passage même de l'incomplet au complet, et cependant on aura peine à croire que toutes ces catégories dénombrées par les philos, que toutes ces vérités que nous allons atteindre, puissent se ramener ou à l'unité des catégories que nous proclamons ou même au petit nombre d'idées de l'invisible que nous avons déjà comptées, comme l'être, l'espace, le temps. Mais il faut dire à la vérité que le petit nombre de catégories que nous avons découvertes se décomposent en un nombre infini de catégories partielles; en effet le visible est fini de mille manières diverses. L'innombrable variétés des formes de ce

monde manquent toutes par qq chose, et tous ces défauts, tous ces côtés de l'incomplet
demandent le complet et l'infini. Nous serons donc forcés en qq sorte de créer un monde nou[veau]
autour du monde, autour du monde que nous habitons. Ce monde est en effet une île qui étoit [détachée]
du continent dont elle faisoit partie montre encore les traces de séparation et les racines
qui le rattachaient jadis à son ancien tout. Le visible doit beaucoup à l'invisible, pa[rce qu'il]
ne peut se suffire sans lui. L'invisible au contraire se suffit à lui même. L'existence de l'[un]
est donc plus absolue et plus sure que celle de l'autre, et quand l'induction a expliqué son off[ice]
que des faits particuliers, occasions nécessaires, elle a tiré des vérités éternelles et universelles
ce monde ci paroît bien petit, bien méprisable, bien incertain, bien flottant à côté de l'invis[ible].

§. 33.

Nous allons revenir sur la dernière partie de la leçon précédente. Toutes les fois que nous
passons du visible à l'invisible, nous passons de l'incomplet au complet. Voilà l'idée générale
de toute catégorie. C'est à propos du visible que nous concevons l'invisible, non parce que
l'un soit caché et contenu dans l'autre. Si nous ne possédions que l'observ[ati]on, nos connaissances
seroient perpétuellement incomplètes parceque les objets en seroient eux mêmes incomplets
et manqueroient de fondement.

Les complémens du visible, ces inductions, ces catégories ne sont pas seulement au
nombre de 12 ou 15 comme l'ont dit les philosophes Aristote ou Kant. Ils semblent en effet
n'avoir aperçu que les catégories métaphysiques. Les catégories morales par ex: ou celles
qui complètent la destinée des hommes, les catégories de l'Esthétique ou celles qui
unissent le beau visible, ou plutôt les formes dont nos yeux sont frappés à qq chose
d'inconnu dont elles ne sont que des indications; les catégories des sciences naturelles et
tant d'autres leur ont échappé si donc on ne vouloit compter que les catégories
d'Aristote ou de Kant on généraliseroit d'un côté beaucoup trop, d'un autre pas assez. Il faut
en effet ou compter une seule catégorie ou en compter beaucoup.

Au surplus cette expression de catégorie ne vaut rien; elle seroit même fausse quand
entendroit, comme l'a fait Kant, que les catégories ne sont que des nécessités de notre [esprit].
Nos connoissances rationnelles nous offrent un caractère de certitude aussi entier que les [autres]
et nous sommes aussi convaincus de l'existence de ce visible que de l'existence de
l'invisible. Ce n'est pas de la nécessité d'admettre des choses invisibles que nous [devons]
dériver la vérité, mais c'est de leur vérité que nous semble naître leur nécessité. Il [seroit]
absurde de dire qu'un fait a une cause parceque nous sommes forcés de croire à cette cau[se].
Si la vérité des choses invisibles résultait de leur nécessité, on ne pourroit conclure qu'elles [sont]
universelles et la conséquence à tirer de cette contrainte où je suis d'admettre une cause

105. bornerait au cas lui même et serait tout simplement particulière. L'universalité de l'invisible serait une fausse conséquence de sa nécessité; elle est une conséquence nécessaire de sa vérité. Une autre preuve vient s'ajouter à ces deux preuves fournies l'une par la conscience humaine, l'autre par le raisonnement. Comment l'homme pourrait-il avoir l'idée du visible et de l'invisible s'ils n'existaient pas? Qui nie l'un doit nier l'autre. Il faut donc reconnaître la sûreté de l'induction ou se résoudre à l'ignorance.

On doit bien comprendre comment nous procéderons en ontologie; nous prendrons un phénomène et nous chercherons ce qu'il présuppose, ce qui lui manque, ce qu'il implique. La réalité visible étant donnée, la mettre en face de la raison et voir ce que la raison exige au delà. Cette marche nous conduira à des résultats d'autant plus féconds que le visible sera mieux connu. Mieux nous connaîtrons les points par où il manque, plus il nous sera facile de concevoir l'élément qui le complète.

Mais quand on songe à passer du visible à l'invisible, le seul embarras qu'on éprouve, c'est le choix à faire entre les diverses parties de l'un qui conduisent à l'autre. Si je considère les êtres visibles en eux-mêmes et dans cette nature matérielle qui frappe mes yeux, je suis forcé de supposer des choses que je ne vois pas, mais qui les complètent et les finissent. Ainsi la durée du phénomène me conduit au temps qui la contient, l'étendue me fait admettre l'espace. Mais si je quitte les êtres en eux-mêmes pour examiner leur destinée, je suis encore conduit à quelque chose qui présuppose ces destinées et qui les achève. Voilà donc deux espèces d'inductions, les unes qu'on peut appeler métaphysiques, et les autres morales, et la différence véritable entre les deux preuves de la religion, c'est qu'on peut passer à l'invisible en partant de l'être indépendamment de la destinée, ou en partant de la destinée indépendamment de l'être. Si l'on a fait que pour Dieu la distinction de cette double preuve, c'est que Dieu étant le fond de tout l'invisible, on a pu tout lui rapporter. Mais tout l'invisible se découvre par une double voie, par deux routes entre lesquelles nous avons à choisir.

Nous commencerons par les inductions morales, nous chercherons en considérant la destinée de l'homme et des choses, ce que ces destinées peuvent avoir d'incomplet: première question à résoudre, une et simple mais qui se subdivise en une foule de questions particulières.

Aujourd'hui nous parlerons de la destinée de l'homme, nous l'examinerons en général, nous constaterons ses principales imperfections; nous verrons que ces imperfections ont donné lieu à plusieurs grands systèmes inventés sur la destinée humaine en elle-même: ainsi les systèmes du manichéisme, de l'optimisme, de la vie antérieure, celui qui considère la vie actuelle comme une épreuve et une punition, et tant d'autres qui ont été élevés pour compléter la destinée de l'homme en ce monde, c'est aussi le but que nous nous proposons; mais tout ce que nous dirons

 sur ce qui n'est pas contenu dans ce monde visible et soumis à nos yeux, sur l'invisible dans son
rapport avec l'homme devra sortir et sortira de la connaissance complète que nous aurons obtenue de la nature humaine.

La nature humaine est active; sa destinée est donc de se développer. Une fois jetée dans ce monde, elle garde la même destinée; la même pendant la partie du développt, mais cette destinée, ce penchant sont contrariés par les barrières qui lui sont imposées; c'est la contradiction première et fondamentale; c'est d'elle que sortent toutes les autres. Nous la sentons de deux façons différentes. En effet notre nature arrêtée dans son dessein, souffre; par là elle sent le mal qui la gêne dans sa destinée. C'est le mal sensible. En même temps notre intelligence qui aperçoit ce qu'est notre destinée et comment elle est bornée, juge que son interruption n'est pas conforme à l'ordre. Voilà donc par la seule présence de l'obstacle, que nous avons vu naître les deux espèces de maux, le mal sensible opposé au bonheur, le mal réel, le désordre, opposé à l'ordre. Il y a donc à la nature humaine nécessité de malheur et de désordre; de malheur, puisque notre nature se sent arrêtée; de désordre puisqu'il n'est pas dans l'ordre qu'une nature soit empêchée de remplir sa destinée.

De cette première source, le mal jaillit et empoisonne toute la vie de l'homme. Notre nature souffre toujours; car, si elle se développe, elle ne peut le faire qu'en repoussant l'obstacle; si elle ne se développe pas, elle souffre encore, parce qu'elle manque et se dérobe à son penchant; une contradiction éternelle s'oppose pour elle le bonheur et le bien. Aux yeux de la raison, il y a également malheur et désordre à souffrir dans la lutte et à souffrir en ne luttant pas. On voit donc qu'il y a contradiction dans le sein même de notre tendance au bonheur, comme il y a une contradiction primitive entre notre destinée et notre position. Mais la raison voyant partout une égale souffrance nous ordonne de lutter, sauf à souffrir. En effet en nous développant nous nous conformons à l'ordre; il y aurait désordre à ne pas nous développer. Mais en accomplissant l'ordre, nous tombons dans le malheur; car comme nous l'avons dit, c'est une autre forme de la contradiction que nous ne puissions nous développer et ne pas souffrir. D'un autre côté quand la raison nous ordonne de nous développer et blâme ainsi la tendance qui nous éloigne de la souffrance, une autre tendance également naturelle et primitive, celle qui nous pousse au développt approuve la raison. Notre nature se partage en deux et se met en guerre avec elle même. C'est alors et dans cette discorde intérieure que naît la lutte éclatante et nouvelle contradiction. Qu'y a-t-il de plus contradictoire qu'une nature qui soit d'elle même pour se dompter elle même? Quoi de plus opposé à cette idée d'harmonie et dont le bonheur est un si évident résultat. Notre tendance nous pousse au bonheur, la raison l'approuve, et cependant il faut dompter et détruire cette tendance.

Mais le désaccord va paraître bien plus éclatant, si nous considérons l'homme en lui

107. des personnes qui conspirent à lui nuire. Toutes ces forces se développent; nous sympathisons; nos vœux et notre raison ~~sont pour eux~~ sont pour elles; mais ces forces nous contrarient, s'opposent à nous, et pour cela nous les haïssons; notre raison juge que leur développement est un bien; elle le juge, cependant mauvais quand il rencontre et gêne le nôtre. Alors l'ordre est en contradiction avec l'ordre. Le développement toujours bon en lui même devient relativement mauvais. Nous le sentons et notre raison capable d'apprécier les choses indépendamment de notre individualité, juge la fausseté de notre position, la condamne la méprise. Elle proclame l'infériorité de notre condition, elle voit paraître le désordre, et le pire de tous les désordres c'est qu'un être capable de juger combien sa position est mauvaise et indigne de lui soit pourtant obligé de s'y soumettre et de l'accepter.

A qui la faute de tout ce désordre? ce n'est pas à nous assurément qui n'avons pas créé l'obstacle; ce n'est pas à nous qui avons mis la désunion entre nos vœux et notre raison; ce n'est pas nous qui avons inspiré ce penchant universel qui nous fait aimer le développement de toutes les forces, ce n'est pas nous qui avons excité la guerre entre eux et elles, entre chacune d'elles et toutes les autres. Quelle est donc la cause de tout de maux? c'est nécessairement qq chose de supérieur à elles, d'étranger à leur nature. Cette idée du mal a fait naître chez beaucoup de peuples l'idée d'un mauvais ppe, d'un Dieu méchant. Or l'étude qui devra nous occuper sera de constater plus exactement toutes ces contradictions, de chercher ce qui leur manque pour que tout soit d'accord, de deviner l'infini par le fini, le parfait par l'imparfait, l'ordre par le désordre, en un mot le visible par l'invisible. Notre point de départ est précisément cette guerre entre les élémens d'ici bas; c'est de là que devront être tirées toutes nos inductions.

§. 34.

La question de l'existence du mal est facile à résoudre; mais comme c'est en partant d'elle que nous arrivons d'abord à l'invisible, il est nécessaire de s'y arrêter longtemps. Nous chercherons donc la réalité du mal; puis si le mal n'est pas ici bas d'une seule espèce, nous ferons l'énumération des différens maux; nous essayerons ensuite de chercher la circonstance qui produit le mal en ce monde. Arrivés au fait encore terrestre d'où naissent toutes les misères de la vie humaine, nous toucherons à l'invisible, et pour en trouver les limites, il nous restera à chercher pourquoi cette cause de misère a été établie.

Il n'est pas difficile de trouver des choses appelées mauvaises par le consentement de tous les hommes, de constater qu'il y a du mal ici bas; mais il est plus difficile de prouver que ces choses portent réellement le caractère du mal. Si tout le mal qui paraît en ce monde n'était qu'un bien caché sous de fausses apparences, s'il n'était que factice et trompait nos regards, toutes les conclusions que nous pourrions tirer de l'existence

d'un mal véritable seraient fausses et sans fondement. Il faut donc démontrer la réalité du mal ; sans cela nous risquons de tomber dans l'optimisme qui dit que tout est bien même le mal, doctrine consolante, mais qui répugne à la raison et au sens commun.

Si le mal n'est point absolu, mais relatif et contingent, les inductions qu'on en tirera seront comme lui contingentes et relatives. Pour parvenir à des inductions absolues, il faut d'abord prouver que le type sur lequel ~~ont~~ s'appuie est absolu lui-même. Si nous avons découvert une loi qui nous a semblé d'une vérité universelle, c'est la loi de l'ordre ou du bien. Le bien consiste dans l'accomplissement ~~de sa propre destinée~~ des destinées de chaque nature pour un être particulier, le bien est l'accomplissement de sa propre destinée ; pour le tout le bien, c'est l'accomplissement de toutes les destinées. En d'autres termes, le bien est l'o Si donc, sous le mot ~~ordre~~ bien, nous possédons une idée absolue et universelle, nous allons avoir par cela même une définition absolue et universelle du mal, en effet le mal est le contraire du bien. Le mal sera donc le non-accomplissement des destinées ; de la destinée pour chaque être ; de toutes les destinées pour le tout. Voilà l'idée absolue du mal le type d'après lequel nous allons le juger dans la vie actuelle. Et remarquons ici combien la raison dépasse les limites du visible, combien elle s'étend au delà de cette vérité que nous po directement saisir. Qui a pu nous fournir cette idée de l'ordre, du bien, toutes ces idées universelles auxquelles rien dans le visible n'a pu donner naissance ? et si nous n'avions pas ces types absolus de toutes choses, comment pourrions nous porter un jugement ? de quel droit appellerions nous tel fait bon ou mauvais, si nous ne possédions au dedans de nous la règle du bien et du mal ? Il faut une loi en nous qui juge tout et qui nous juge nous mêmes. Cette loi immuable, inflexible, éternelle ne peut être conçue dans les variables et inconstans du monde fini ; car ce qui ne change pas ne peut se renfermer dans ce qui se passe. Ce qui est universel ne se trouvera jamais dans ce qui est particulier. Elle ne peut non plus sortir de ce monde ; car si elle y avait son origine, elle ne pourrait le juger. Cette immense supériorité des idées rationnelles sur les idées du visible, de la raison sur la simple intelligence réfute seule l'empirisme.

Nous avons donc trouvé hors de ce monde le type du mal. Revenons sur la terre et voyons si on y rencontre le mal ou s'il en est absent. Or, nous voyons ici bas des êtres d'espèces différentes. Tous sont des forces mais développées à des degrés inégaux. Pierres végétaux, animaux, hommes, toutes ces forces se développent. L'ordre ou le bien, c'est le développement libre, plein, facile. Le mal c'est leur développement entravé. Telle est l'idée que nous avons obtenue du bien et du mal, de l'ordre et du désordre. Il s'agit de savoir y a ici bas de l'ordre ou du désordre, si comme le disent les optimistes les destinées

s'accomplissent même quand elles semblent gênées, ou si réellement elles sont gênées, comme le dit la conscience humaine.

Il est évident qu'en ce monde, toutes les forces se trouvent dans un état de lutte, beaucoup succombent, toutes sont sujettes à succomber, aucune ne triomphe complètement. Elles s'avancent par victoires successives, partielles, obtiennent de jour en jour à force d'effort un développt plus étendu mais jamais complet. Ainsi la végétation dans une plante combat et surmonte insensiblement les obstacles. Aucune destinée ne s'achève et toutes les forces se limitent, se combattent, ce qui fait qu'aucune n'arrive tout à fait à son but. L'homme en reste encore plus éloigné que l'être le plus inférieur, car il a des obligations à remplir et on a des droits sur lui.

Il y a donc sur la terre, mal obstacle, désordre. L'ensemble va péniblement et incomplètement à sa destinée : tel est le mal réel. Il se complique à mesure qu'on remonte et qu'on le considère dans les natures moins imparfaites. Le mal direct, immédiat pour l'être sensible, c'est le non accomplissement de la destinée ; mais de plus un second mal s'ajoute au mal qui lui est commun avec les objets inanimés ; il souffre. Pourquoi la souffrance nous paraît-elle un mal ? Est-ce parce qu'elle est l'effet du mal, parce qu'elle interrompt notre effort ? Elle est donc elle même un obstacle en ce cas, est-ce non pas seulement comme effet mais comme un mal véritable ? cette question : est ce un mal réel que la souffrance, équivaut à celle ci : sommes nous faits pour le bonheur ? Si le bonheur est notre but, si nous avons été faits pour lui, la souffrance qui nous en écarte est un mal réel, le développt n'est plus rien ; le plaisir est notre loi, nous sommes Epicuriens. Dans le cas contraire, Stoïciens. Le christianisme a pensé que le bien et le bonheur importaient tous deux à l'homme et que chacun avait sa place dans la destinée humaine ; mais ne pouvant concilier ici bas deux éléments si contraires, il a rejeté le bonheur dans l'autre vie, a consacré celle ci au bien véritable, a condamné l'homme sur la terre à ne songer qu'à son développt. Cette question n'est pas résolue et nous y reviendrons ; mais toujours est-il certain qu'il y a pour l'être sensible deux espèces de maux, le premier obstacle, le second l'est-il ? Ce que nous pouvons dire, c'est que dans cet état parfait que nous concevons, la souffrance n'existe pas plus que le mal ; ces deux choses semblent s'accompagner bien qu'il n'y ait pas de souffrance. Ainsi, l'on ne peut mettre en doute l'existence de deux maux distinctifs.

Mais l'être raisonnable et libre est sujet à une nouvelle espèce de mal, le mal moral. S'il ne lutte pas, c'est un désordre, un mal.

Trois espèces de maux dont l'un s'étend à tous les êtres. — Nous disons que certains êtres ne sentent pas ; mais cela même est en question ; il est même en question si tous les êtres ne sont pas libres et raisonnables. Il semblerait étonnant qu'une force fut arrêtée dans son développt sans le sentir, et ces mots : force inanimée, ne vont pas ensemble. Il est donc probable que toutes les forces sentent, tandis qu'il est probable que beaucoup manquent de liberté et d'intelligence.

En tout cas, d'où viennent les maux que nous avons énumérés? Sans le mal absolu, on conçoit qu'il n'y aurait ni mal sensible, ni mal moral, et l'existence du mal absolu lui-même dépend de l'obstacle. Tout vient donc de là. Mais l'obstacle d'où vient-il? sans doute de ce que tous les développts se rencontrent. Le mal absolu est donc dans la contradiction des destinées, le bien absolu dans leur harmonie. Il est donc dans l'ordre qu'il faut que toutes les forces soient dans l'harmonie parce qu'il est dans l'ordre qu'elles se développent.

Voilà ce que nous pouvons trouver dans le monde visible et les conséquences que nous en pouvons tirer par le raisonnement, par l'induction nous devons maintenant passer dans le monde invisible. La première question qui se présente à l'entrée de cette arène nouvelle est celle-ci: pourquoi les forces ont-elles été mises en opposition? à qui faut-il attribuer ce combat, puisqu'on ne peut l'attribuer aux êtres examinés?

Nous avons cherché et trouvé en quoi consiste le mal absolu; nous avons comparé à la destinée toutes les choses appelées mauvaises et nous avons ainsi classé tous les maux; nous avons découvert la source unique et découvert qu'au delà de cette source ne visible ne contenait plus rien. Ces résultats ont été reconnus par tous les systèmes, représentés chez toutes les nations par des symboles divers, excepté le symbole de l'optimisme. Que signifient ces figures de l'âge d'or, du paradis terrestre, si ce n'est un état où les destinées ne sont pas mises en opposition, un état vide de mal.

§. 35.

Trois biens, trois maux: mal absolu, souffrance, mal moral, voilà des résultats. Il est incontestable sans doute que l'homme souffre ou jouit. Mais est-ce là le bien, le mal absolu; ces biens ou ces maux semblent n'appartenir qu'à cette vie. Examinons et voyons ce fait.

Qu'est-ce que le bonheur? consiste-t-il seulement dans l'absence de la douleur ou dans la présence de qq chose de positif, le plaisir? Le plaisir est-il simplement l'effet de l'absence de l'obstacle ou résulte-t-il du fond même de notre nature? Notre nature n'a-t-elle besoin que du développt, ou bien encore outre le développt a-t-elle besoin du bonheur, du plaisir? Si ce bonheur et ce plaisir ne sont qu'une même chose, si notre nature n'a que le besoin de se développer et que le bonheur ne soit qu'une suite du développt même, il n'y a qu'un seul bien et le bonheur ne sera plus une nouvelle espèce de bien.

En cherchant quelle idée nous nous faisons du bonheur, on remarque que les hommes qui aspirent au bonheur l'entendent tous d'une manière différente. Pour les uns, c'est le plaisir, pour les autres, c'est le succès d'une entreprise. De là cette question: n'y a-t-il pas pour nous deux espèces de bonheur comme deux espèces de passions? Un plaisir fondamental qui n'affecte pas notre corps, qui n'est ni intellectuel, ni moral, ni qui ne peut avoir d'autre cause qu'est notre nature même, un autre plaisir plus extérieur, les sensations. Il naît ainsi notre nature jouit profondément fondamentalement de son propre développement, elle

jouissance intime, primitive, sur laquelle se dessinent les sensations passagères et libres; étendue qu'on ne peut l'appeler sensation, elle doit survivre à cette vie; tandis que la sensation tout à fait accidentelle et d'une nature toute autre. par ex: une recherche intellectuelle m'occupe; mon intelligence se dirige vers la difficulté, j'éprouve une souffrance localisée, et en même temps le fonds de ma nature est humilié et affligé de son impuissance. ai-je triomphé? sensation agréable, et à côté joie intime, orgueil. Il paraît incontestable que les sensations propremt dites dépendent tout à fait de mon organisation particulière, de l'agencement de mes forces dans une nature animale; mais l'autre est différent.

Dans cette vue trop nouvellement apperçue par nous pour nous paraître certaine, on trouve l'explication de la double manière d'entendre le bonheur; on y trouve aussi l'explication des difficultés qui nous arrêtaient. Commençons par l'une des questions que nous avons posées: le plaisir n'est il que l'absence de la douleur ou qq chose de positif?

Ici il faut faire une distinction: de quel plaisir veut on parler? du plaisir ou de la douleur ~~personnelle~~ corporelle? Il n'est pas douteux que la satisfaction d'un besoin pénible ne soit un plaisir bien positif; c'est qq chose de plus que l'absence de la douleur.

S'agit-il du plaisir et de la douleur intime? lorsque ma force rencontre un obstacle, elle souffre, sensation désagréable. De plus elle est humiliée et contristée; dans cette position, trois choses: le mal en soi, ma raison qui juge le mal sous la moindre personnalité, de plus, gémissement de notre nature. Dans le cas contraire, il y aurait sensation agréable et jouissance intime.

Peut être dira-t-on que ces deux faits fondamentaux ne sont que la joie et la tristesse dont nous avons déjà parlé; mais ces mouvements sont extérieurs, variables, tous sont à la superficie de la sensibilité; le fond a bien plus de persistance. Tandis que hors de moi je distingue une foule de sensations diverses qui toutes pourtant se ramènent à la joie et au plaisir, dans le sentiment moral, je ne vois toujours qu'un même sentiment qui ne varie pas d'une circonstance à l'autre. Les jugements intellectuels peuvent varier comme les faits sur lesquels ils sont portés; l'intelligence peut penser diversement du développt de notre puissance; mais les modifications ne sont que dans notre intelligence et n'établissent dans le sein du fait sensible que deux différences, sentiment personnel, sentiment sympathique qui répondent à deux tendances primitives de notre nature. On doit sentir combien se distinguent ces sentiments intimes et profonds des sensations changeantes et passagères. En parlant de la passion, nous avions distingué la sensation et le sentiment; maintenant, il est bien évident qu'il faut distinguer deux ordres de sensations, dont l'un ne peut certainement survivre à l'état actuel, tandis que l'autre pourrait rester tout entier indépendamment du corps, pourvu que les limites restassent.

Si l'on nous demande maintenant qu'est ce que le bonheur réel, ce n'est pas le plaisir mais la jouissance qu'éprouve notre nature à se développer; c'est là vraiment le bonheur que ne peut nous enlever la condition terrestre. Tant que nous aurons une nature individuelle, nous aurons un développt particulier et nous en jouirons. Si l'on ne supposait qu'une seule espèce de sensations, plus de plaisir dans le paradis inventé par les hommes.

plus de douleur dans le corps. Il fallait donc savoir si le bonheur n'était pas quelqu'autre chose que le plaisir et si l'on pouvait m'espérer après cette vie.

Et déjà le point de vue nouveau que nous avons apperçu nous montre la nécessité de la condition actuelle, ou d'une vie pareille à celle-ci pour expliquer le bonheur. Car une force qui dès le moment de sa création serait libre du corps et débarrassée d'obstacles n'aurait qu'une imparfaite jouissance, une légère compréhension du plaisir de la victoire; il faut acheter par la douleur de l'humiliation le bonheur du triomphe.

Une autre question se présente: y a-t-il entre le bonheur et le bien un rapport absolu? oui car le bonheur bien entendu, c'est l'accomplissement de la destinée, c'est le bien lui-même. Comme il est nécessaire à notre force de tendre à son développement, il est nécessaire et absolu que ce devoir étant accompli ou savouré, il se produise un sentiment d'infériorité ou d'orgueil, on sort de l'idée de la force en elle-même, on ne peut découvrir la sensation; on ne peut même en déduire la liberté; car leur condition indispensable est la vie actuelle.

Nouvelle question: est-il nécessaire que le bonheur que nous comprenons dans cette vie, mais dont nous ne jouissons qu'imparfaitement soit un jour plein et complet? il en est de même aussi si le bonheur est absolu comme le bien. Or en soumettant le bonheur à cette comparaison on le trouve absolu comme le bien; en comparant ensuite le bonheur absolu au bonheur de cette vie on trouve que celui-ci est déposé par l'autre; d'où il résulte la nécessité du bonheur dans la vie future. La nécessité du bien absolu emporte la nécessité du bonheur absolu.

Toutefois si notre individualité se perd, il n'y a plus de bonheur particulier; tout s'absorbe dans le sein de l'être.

§. 36.

Nous revenons sur le sujet de la leçon précédente. Les sensations sont d'autant plus énergiques que les conditions qui les éprouvent sont plus délicates. Il semble donc qu'il y ait un rapport exact entre les passions et les organes. Dans les sentiments moraux, il y a aussi peine ou plaisir et cette peine ou ce plaisir sont bien distincts de la conscience de notre impuissance.

Si maintenant nous cherchons quels sont ici bas les éléments du bonheur, nous trouverons qu'il se compose du plaisir sensible, du plaisir moral ou de l'absence de la douleur morale, de la conscience que notre force n'est pas bornée. Si l'un de ces éléments est absent, le bonheur est incomplet.

Il est encore un élément du bonheur terrestre que nous n'avons pas énoncé; on peut former une entreprise, y appliquer sa force, jouir du plaisir moral de voir sa force puissante et cependant être encore malheureux s'il arrive à son but par le malheur des autres; car le besoin sympathique est dans l'âme humaine, et la jouissance qu'il procure n'est pas moins délicate moralement que toutes les autres jouissances. Il faut pour le bonheur parfait que les conceptions diverses de notre intelligence soient réalisées et que nos besoins multiples soient satisfaits

Tous ces éléments du bonheur sont donc conçus: 1° la conformité à la loi morale, contentement de soi même; 2° conscience de la puissance de son activité. 3° joie que reproduit en nous le bonheur des développés étrangers satisfactions du besoin sympathiques. 4° santé du corps, plaisir physique ou plutôt absence de douleur physique. En les réunissant, l'homme n'est pas cependant parfaitement heureux; car aucun n'est parfait. Le besoin sympathique surtout n'est jamais entièrement satisfait.

Telles sont les jouissances que nous pouvons éprouver; telles sont aussi les souffrances auxquelles nous sommes soumis. Mais parmi les quatre élémens du bonheur et du malheur, on distingue encore une espèce de hiérarchie; l'un n'est pas aussi important que l'autre, tous ne sont pas d'un poids égal, et il faut ici caractériser la valeur relative de chacun d'eux. De tous ces élémens, le bonheur moral surpasse tous les autres en importance. Cependant le vulgaire des hommes qui n'ont pas senti le bien moral, ni compris l'ordre se laisse troubler par la douleur physique; le Stoïcien au contraire méprise cette souffrance. Quand on a cette ~~souffrance~~ confiance que malgré l'acharnement de la fatalité extérieure, on lutte ou on résiste; on éprouve alors je ne sais quel mépris pour la douleur physique. Cependant le bonheur moral n'existe point sans un autre élément qui est la conscience de notre plus grand développt. Ainsi nous avons d'ordinaire à la fois conscience de notre plus grand développt et celle de notre conformité à l'ordre. Il y a pourtant des exemples de grand développt hors de l'ordre, et dans ce cas on peut bien ressentir le plaisir qui résulte de l'organisation de notre force non à cause de la conformité à l'ordre.

L'élément suprême du bonheur est donc la conscience qu'on est dans l'ordre. Vient ensuite la satisfaction sympathique plus douce que la première. Pour acquérir celle-ci, il faut lutter contre la souffrance qui se mêle au plaisir; de plus, il faut se dompter en faveur des autres natures, de ce mélange de peine et de plaisir. Les sentimens sympathiques au contraire ne sont pas mêlés de souffrances; c'est un plaisir doux et convenable des âmes faibles et molles par lesquelles il est moins pénible de jouir du bonheur des autres et d'y contribuer que de lutter pour leur propre bonheur. Toutefois il faut commencer par le Stoïcisme, car le Stoïcisme, c'est nous mêmes. Ensuite nous pourrons devenir philantropes, nous occuper de nos parens.

Quand après ces devoirs ppaux vous cherchez ce qui peut vous imposer le devoir d'éviter les douleurs physiques, vous avez peine à le trouver. Ne pas souffrir n'est pas un bien, c'est un bonheur et un bonheur si inférieur à tous les autres que souvent vous êtes forcés de le mépriser pour obtenir des bonheurs plus réels, que son absence se fait à peine sentir au milieu des grandes jouissances morales et sympathiques. Seulement le plaisir et la douleur physiques peuvent nous arrêter et nous pousser dans le chemin de nos destinées; mais ce sont de purs accidens qu'il faut recueillir quand ils peuvent nous aider au bien, repousser quand ils nous en écartent.

Ainsi, parmi les élémens du bonheur terrestre, les uns sont en perpétuelle harmonie avec le bien, comme le plaisir du développt, comme la conscience de l'ordre, et le bonheur

physique ne se trouve qu'accidentellement d'accord avec ce type absolu de ce qui est bon. Rechercher le bonheur physique pour lui même, serait une grosse erreur, puisqu'il n'est que par hasard en harmonie avec le bien; et pourtant sans lui notre bonheur n'est pas complet.

Voilà donc quatre ordres de sensations qu'on peut réduire à deux, les sentimens physiques et les sentimens moraux: Le bonheur physique doit périr avec le corps; les autres sont invariables. Parmi les sentimens moraux, les jouissances morales ou la satisfaction de soi même occupent le premier rang; le plaisir du développt, le second le plaisir sympathique, le troisième. Ces deux derniers peuvent s'égarer, le premier est infaillible et participe à la nature de la raison elle même. Ce qui consacre et sanctifie tous les bonheurs, c'est leur harmonie avec la raison.

§. 37.

Je reviens sur mes pas et je veux montrer que tout le chemin précédemment fait n'est pas inutile pour faire voir combien est importante la question du bonheur. Après avoir établi la destinée de l'homme ici-bas nous avons jeté les yeux sur ce qui doit la précéder ou suivre. Mais la question des antécédens et des conséquens était renfermée dans une question plus vaste qui les renferme, celle de l'invisible. La question du primitif et du postérieur a toujours été dans toutes les religions étroitement liée à la question ontologique, celle de l'existence, celle du tout, celle de Dieu. Mais avant de passer à ces questions, pour aller du connu à l'inconnu, il a fallu examiner la destinée de l'homme, ce qui les masque, examiner la solidité de l'induction. En comparant le monde au type absolu du bien, on voit qu'il renferme un mélange de bien et de mal; la première imperfection de la destinée d'ici-bas, c'est l'imperfection du bien, la seconde c'est celle du bonheur. Nous avons remarqué quatre élémens du bonheur, quatre plaisirs, nous avons montré ces plaisirs sous les formes populaires.

Il faut aujourd'hui caractériser scientifiquement ces plaisirs. Le plaisir sensuel diffère beaucoup des autres. C'est la localité, il a qq chose d'extérieur, de charnel. Les plaisirs moraux ne présentent pas entre eux des différences aussi saillantes. Le plaisir sympathique se distingue nettement du plaisir produit par le développt, mais ces deux plaisirs ne se distinguent pas aussi nettement du plaisir d'être dans l'ordre. Cependant en nous développant avec succès contradictoirement à l'ordre nous p[ourrions] également le plaisir du développt. Des êtres non raisonnables mais réactifs jouiraient également de ce plaisir, cependant le plaisir d'être dans l'ordre ne serait pas produit. De même le plaisir sympathique quand il est d'accord avec le sentiment de l'ordre, peut se confondre avec lui, mais on peut le distinguer, il est moins rationnel, il a qq chose de plus personnel.

Ce n'est pas tout; j'ai découvert un nouvel élément du bonheur. L'homme qui veut le développt et sympathise en même temps au développt d'autrui, ne peut pas se développer ou voir se développer les autres, sans jouir de deux façons. De plus, être intelligent, il se réjouit

d'être dans l'ordre, il ne comprend jamais l'ordre sans sympathiser avec lui. Supposons que la force n'intervienne jamais dans son développt ni dans celui d'autrui, ni dans sa conduite pour la conformer au bien, voilà tout son bonheur, le hasard ou la fortune faisant qu'il se développe lui et ses semblables et que son développt est conforme au bien.

Mais s'il y a dans ce qui peut arriver à l'homme une part de fatalité, il a aussi sa part à leur. Certaines choses viennent de lui seul et n'auraient pas été si lui seul n'avait pas voulu qu'elles fussent. Je me développe, car le développt est une nature. Rien de plus fatal. L'obstacle m'arrête, rien de plus fatal encore; mais le renversement de l'obstacle est possible. Il n'y a tout qu'à certaine manière dont je dois me diriger. L'obstacle renversé ou maintenu, voilà mon œuvre, c'est le fait de ma liberté. Je puis de même aider ou empêcher mes semblables dans le renversement de l'obstacle. Alors paraît un nouveau genre de plaisir ou de peine, le bonheur ou le malheur moral.

Il y a donc deux sources de bonheur et de malheur comme il y en a deux du bien et du mal. Tout le bien et le mal d'ici bas vient de l'état où vit l'homme et de sa liberté; de même pour tout le bonheur et le malheur d'ici bas.

Ainsi quand le bonheur se rencontre en moi, qu'il vienne au nom de moi, qu'il vienne du hasard ou de ma liberté, je jouis de quatre manières; c'est le plaisir seulement, c'est le bonheur réel.

Mais si le bonheur est en moi, si le plaisir y est par moi, je jouis de ce qu'il est et de plus de ce qu'il est par moi, je suis content de ce que les choses sont conformes à ma nature, tout de mon fait, je goûte le bonheur réel et comme auteur de ce bonheur, le bonheur moral. Ainsi de même qu'il y a le bien et le mal moral par dessus le bien et le mal réel, il y a par dessus le bonheur et le malheur réel, le bonheur et le malheur moral.

Voici donc tous les éléments du bonheur: la passion, le plaisir du développt, le plaisir sympathique, le plaisir qui naît de la conscience qu'on est dans l'ordre, plus le plaisir moral qui naît de la conscience que si l'on on est heureux, c'est le bien méritant.

Cherchons le rapport de ces éléments avec le bien, le rapport du bonheur avec le bien. Le rapport dans chacun de ces éléments, c'est pour l'homme la satisfaction de sa nature. L'homme est fait d'une certaine façon; quand son état est conforme à sa manière d'être, voilà pour lui le bonheur. Il est fait pour se développer, pour sympathiser au développt d'autrui, pour accomplir son développt selon l'ordre et quand cela se fait est-il heureux. Le plaisir moral est aussi la satisfaction de sa nature. Il n'est pas plus fait pour se développer que pour prendre en main la direction de sa force; la liberté n'est pas moins dans l'ordre et quand et quand il se rend libre, il y a contentement en lui, c'est aussi la satisfaction de sa nature que le plaisir physique. Il y a dans le corps qui l'environne un certain agencement de sa force avec d'autres forces, et de leur mélange il résulte une harmonie comme un équilibre qui permet à l'intelligence de diriger le corps; c'est alors qu'il y a bonheur, et malheur si le corps devient rebelle. Rien de plus ne peut se découvrir sur la cause du plaisir et de la douleur physique. Il est clair toutefois que la douleur physique est

un empêchement; c'est donc véritablement du mal et du bien que le bonheur et le malheur du corps

Ainsi, sur tous les points, c'est l'harmonie parfaite du bien et du bonheur, du malheur et du mal. Le bien, c'est l'accomplissement des destinées, la satisfaction des natures et voilà tout ce qu'est aussi le bonheur. Le bonheur s'accorde avec le bien, l'un suit invariablement l'autre.

Mais comment donc, l'harmonie étant si parfaite entre le bonheur et le bien, le malheur et le mal; ~~c'est la suite~~ comment se fait-il qu'en courant après le bonheur on devienne coupable, et malheureux en courant après le bien. Comment les uns disent-ils qu'ils sacrifient le bonheur au bien, les autres qu'ils négligent le bien pour arriver au bonheur.

La source du mal et du malheur ici-bas est double; le malheur et le mal sont produits par l'état de l'homme et par l'homme.

~~Le vie~~ Vice de l'état qui gêne ici-bas la perfection du bonheur et du bien produit ici-bas le bonheur et le mal; c'est la mise en opposition de toutes les destinées, l'union de l'âme avec le corps, le combat des forces qui constituent le corps avec les forces qui s'en trouvent entourées. C'est un corollaire du vice fondamental.

Tout le mal et le malheur réel n'est pas cependant produit par son état; il peut bien produire qq chose du malheur et du mal réel, et de plus, par lui seul est produit tout le malheur, le mal réel: voici comment.

La liberté de l'homme n'embrasse jamais le bonheur et le bien dans toute leur [illegible] dans toute leur harmonie. Si donc la liberté fait son malheur, c'est qu'elle est exclusive; la liberté ne poursuit pas par prédilection le malheur ou le mal; mais elle poursuit seulement le bien, ou le bonheur seulement, toujours l'un aux dépens de l'autre, et c'est là la source du bien et du mal. Voilà l'erreur de la liberté, c'est qu'elle voit le bonheur à part du bien; c'est qu'elle ne voit pas comment le bien suppose le bonheur et l'entraîne inévitablement à sa suite.

Mais supposons que la liberté de l'homme ait reconnu [illegible] l'harmonie du bien avec le bonheur et jugé que le bien doit passer avant tout, combien de fois ne pourra-t-elle pas en poursuivant le bien devenir exclusive. Chez les uns elle poursuivra le développement [illegible], chez les autres elle n'en verra que [illegible] la bienveillance; dans les deux cas il y aura souffrance [illegible] à la fois. Ainsi l'homme n'est jamais parfaitement heureux. Chez les Stoïciens et les Anachorètes, toutes et [illegible] le corps est négligé entièrement, l'âme seule est l'objet de leurs soins et les jouissances de l'âme sont empoisonnées par les souffrances physiques. C'est donc un malheur que poursuivre un élément du bien sans songer aux autres; et si tous les éléments du bonheur s'ensuivent, il faut donc pour trouver le bonheur, l'égalité la plus parfaite dans la recherche de tous les biens; accomplir complètement le bien, c'est acquérir complètement le bonheur, résultat du bien; ne l'accomplir que par portions,

est souffrir d'autres même proportions.

Mais supposons encore assez de lumière dont l'homme pour s'apercevoir que la poursuite exclusive du bien produit le malheur et le mal; s'il est faible, s'il n'est pas capable de porter loin la recherche du bien, saura-t-il ne pas jetter sa force toute entière sur la justice ou la bienveillance exclusivement? saura-t-il également répartir tous les élémens du bien sera-t-il par lui pratiqué, l'art du bien qui est aussi l'art du bonheur, mais qui n'est pas plus la science du bonheur que la science du bien. La science du bien consiste à déterminer ce qu'est le bien; l'art du bien c'est la méthode à suivre pour arriver au bien dont la principe est l'égalité dans la poursuite de tous les élémens du bien. Poursuivre la justice ou la bienveillance dans le développement, c'est poursuivre la fin sous les moyens. Le bonheur étant la conséquence du bien, l'art d'être juste, bienveillant, libre &c.... est aussi l'art d'être heureux; seulement il n'en faut pas intervertir les rangs, il ne faut pas substituer l'art du bonheur à l'art du bien, sans quoi on manqueroit le bonheur.

Le bien mène au bonheur. Si donc il y a ici-bas pour l'homme deux espèces de malheur et de mal, s'il y a d'abord mal et malheur réel, c'est un peu sa faute et beaucoup celle de sa condition. Puis, s'il y a mal et malheur moral, c'est entièrement sa faute; la source en est dans l'inconduite de sa liberté et l'inconduite de sa liberté produit l'ignorance. La liberté peut qq fois pécher en le sachant le mal ou bien, mais quand la sottise encore plus savoir qu'elle ne sait, jamais pareil choix ne se renouvelera. On peut voir que le bonheur n'est pas le bien, sans voir que le bonheur sort du bien et de lui seul. Quand la liberté ne pèche pas par ignorance, c'est toujours de l'ignorance que vient le mal. Ainsi plus on éclaire les hommes, plus on les rend bons, plus on les rend heureux.

§. 38.

Nous avons démontré une vérité importante et jusqu'ici trop négligée, l'harmonie du bien et du bonheur. Le bien, c'est l'accomplissement de l'ordre; le bonheur est donc l'effet que produit l'accomplissement du bien dans un être sensible. Le 1er rapport entre notre sensibilité et l'ordre, c'est le sentiment du beau et du bien. De cette différence psychologique du bien et du bonheur, nous avons conclu l'harmonie nécessaire qui les unit, et sur ce rapport on peut fonder un art du bien, et un art du bonheur. La question de l'art du bien incomplètement traitée dans qq religions et qq codes est celle-ci: déterminer les moyens de produire le plus de bien possible. La solution de ce problème, sera la solution de cet autre; déterminer les moyens de produire le plus de bonheur possible.

Avant tout, il faut se résigner à ne produire qu'un bien et un bonheur incomplets. L'opposition des destinées rend leur opposition inévitable. Mais tâchons que notre liberté fasse tout ce qui lui est donné de faire. Or, nous pouvons travailler à un certain nombre de biens différens: 1o Le bien physique, 2o celui du double développement intellectuel et actif. 3o celui qui resulte

de l'accomplissement de la justice et de la bienveillance. 4° enfin, le bien suprême qui renferme tous les autres et les domine, le bien moral, l'ordre. C'est le cercle ouvert à la liberté, elle peut jusqu'à un certain point produire tous ces biens divers et les langues attestent ces œuvres diverses auxquelles elle peut s'occuper. Ainsi, on l'appelle tempérance quand elle s'applique au bien physique, travail quand elle s'applique au développt. de la force, justice et bienveillance quand elle satisfait les penchants sympathiques et raison quand elle obéit à la loi, qu'elle accomplit l'ordre, raison, c-à-d. accord de la raison et de la liberté. L'accomplissement de ces quatre devoirs prend le nom collectif de vertu. L'art de la vertu se décompose donc en diverses branches qu'il faut toutes étudier, mais ramener à leur pp uniques, à leur tige primitive,

La pratique de ces vertus, travail, tempérance, justice et bienveillance en vue de l'ordre est la vertu elle même. Il faut de plus que les vertus particulières soient toutes en… et poursuivies d'une ardeur égale; car si vous en négligez une seule, ce défaut va nuire à les autres et les affaiblir. L'harmonie détruite va se venger. Cela est évident dans les individus et l'est bien plus encore dans les sociétés. Des exemples pourront facilement prouver que la négligence dans l'une de ces branches de la vertu rend l'individu et la société incapables dans d'autres branches; Il en est ainsi pour le bien et par conséquent, il doit en être ainsi pour le bonheur. Un seul bonheur absent ou imparfait trouble et corrompt tous les autres

Les conséquences de cette idée pour but du bien sont immenses, et dans l'éducation par ex., on voit que le but est l'harmonie. Chez nous au contraire, l'essence de l'éducation le désaccord, la désunion, l'exclusif et l'intelligence, c-à-d. une portion de ce qu'il faudrait est seule cultivée. Rousseau a réclamé le plus d'activité pour le corps. Mais ce n'est pas il faut encore mettre l'homme en rapport avec le sentiment de l'ordre. Cette idée est nécessaire pour établir une harmonie dont on a prouvé la puissance sur l'ensemble divers biens auxquels nous pouvons atteindre. A mesure donc que les sociétés embrassent moins incomplètement la vie, elles jouissent d'un plus grand bonheur. Telle est la perfectibilité humaine et en comparant la lenteur des progrès et l'éloignement du on conçoit que l'homme est encore bien jeune, et qu'il lui faudra encore bien des pour établir en elle même l'harmonie et l'équilibre, ce qui prouve la jeunesse de l'humanité, c'est qu'elle ignore encore si elle avance, si elle recule, ou si elle tourne Ses progrès sont incertains, ce qu'est que le bien et le bonheur, tout peu connus sont peu avancés, témoin nos institutions, notre éducation, elles consacrent la spécialité tandis qu'il fallait consacrer l'étendue, la largeur, l'universalité dans le du bien, tandis qu'il fallait mettre dans nos institutions les moyens véritables d'arriver

119. au bien et au bonheur. Mais c'est accuser l'ignorance des hommes et non leur mauvaise volonté; quand ces notions du vrai développement seront popularisées, c'est alors qu'on avancera rapidement dans la grande carrière de la perfectibilité. Il y a cependant des limites qu'aucun effort ne saurait franchir.

C'est ici que se présente la question de la supputation des biens et des maux, des vices et des vertus, des bonheurs et des malheurs. Le calcul en serait faux et inutile, car puisque l'humanité marche, le mal diminue et le bien augmente d'époque en époque.

Ce que l'on peut comparer sainement, ce qui peut fonder des inductions véritables, c'est le bien fini auquel l'homme peut arriver au bout de ses plus grands travaux et le bien complet que la raison conçoit.

§. 39

Nous avons examiné quels sont les éléments du bonheur et du bien; nous avons par là démontré quels sont ceux de leurs contraires, du malheur et du mal. Nous avons démontré que la nature du bien différait de la nature du bonheur, et le bonheur étant l'effet du bien, nous avons fait voir qu'il y a même ici bas, l'harmonie la plus parfaite entre le bonheur et le bien.

Nous n'avons plus qu'à examiner la question si célèbre et si longtemps débattue, de la comparaison du bien et du mal en ce monde, du malheur et du bonheur.

Des philosophes ont discuté la question de savoir s'il y avait plus de bien que de mal en ce monde ou plus de mal que de bien, par suite s'il y a plus de malheur que de bonheur ou vice versa. Ces philosophes se sont mis à compter quelles sont les différentes espèces de biens et de maux, de plaisirs et de souffrances, puis ils ont regardé si la somme des uns l'emportait sur la somme des autres. Or, ils sont ainsi parvenus à des solutions très opposées. Leurs caractères ont influé sur leurs opinions. Les uns n'apercevaient les choses humaines qu'à travers l'imagination la plus riante, les autres d'un esprit plus sombre trouvaient partout le mal. Ainsi l'énumération des biens et des maux, des plaisirs et des souffrances n'est rien qu'arbitraire; la différence des caractères fait la différence des solutions.

Cherchons à résoudre la question scientifiquement. — Le bien, c'est l'accomplissement des destinées. Chaque être a sa destinée; l'accomplissement de toutes les destinées réunies fait le bien général. Or, il ne s'agit pas du bien général, il s'agit seulement du bien pour l'homme et même comme il y a pour lui deux espèces de biens, le bien réel et le bien moral, nous commencerons à examiner le bien réel en opposition avec le mal réel.

Le développement de l'homme dépend de lui jusqu'à un certain point. Tous les hommes faisant de leur liberté le meilleur usage possible, il résultera de ces vertus particulières un développement très vaste, très abondant; cependant il aura ses limites, des obstacles insurmontables résisteront à nos efforts; il y aura pour l'intelligence des difficultés invincibles. Son activité ne pourra jamais s'exercer sur les corps qui ne sont pas à la

surface du globe, suspendues dans l'espace ou courbés dans le sein de la terre. Dans le développt dont l'homme est capable il n'y a qu'une portion qui soit possible.

Or, dans le cercle que l'état actuel trace, autour du développt humain, le concours de toutes les libertés conformément à l'ordre, porte l'humanité, le pousse à des degrés plus ou moins avancés. Ainsi dans un siècle le développt humain parvient là; dans un autre siècle, il va plus loin. La loi est la progression dont le dernier terme ne peut être fixé. Ainsi pour résoudre notre question, on ne peut prendre pour base de son calcul aucun des développts qu'aucun siècle présente; ils sont trop variables, trop différens.

Pour obtenir un résultat scientifique, il faut donc partir du plus grand développt que nous concevons hypothétiquement, quand l'homme atteint le dernier terme de ses efforts quand toutes les libertés agissent conformément à l'ordre et d'une action commune.

Si donc on prend le développt de l'homme à ce point qu'il ne peut outrepasser et qu'on le compare à celui qu'il est dans son essence d'atteindre quand il n'est pas soumis aux plaintes de la matière, et, dans l'état actuel, de ce point à la perfection, la distance est infinie. Le mal étant l'imperfection du bien, et l'imperfection du bien l'intervalle qui sépare le bien accompli du bien complet, s'il y a sur la terre plus d'intervalle du bien accompli au bien complet que du bien commencé au bien accompli, il est clair qu'ici bas le mal surpasse le bien.

C'est dans l'impossibilité de franchir ces larges bornes qu'est le vice radical de la condition humaine. Je suppose tous les hommes tempérans, justes, bienveillans, travaillant au plus grand développt de l'activité et de l'intelligence, faisant tout en vue de l'ordre, je suppose l'état moral de l'humanité le plus parfait; il reste encore du mal sur la terre, le mal qui vient de la condition terrestre. La tempérance ne peut pas empêcher les douleurs, les maladies, la mort. La sympathie souffre comme le corps. Les tentatives de toutes les intelligences ne connaîtront jamais tout. L'activité sera ambitieuse d'aller plus loin et ne satisfera jamais son ambition. La vue de cela sera pour l'homme le plus grand mal. Car, de là, naît le profond sentiment que son état n'est pas comparable à l'ordre qu'il est impuissant, misérable, et le sentiment de misère, d'incapacité qui s'empare de l'homme à l'extrémité de son développt. Le vice radical et fondamental de sa condition, c'est ce que figurent toutes les cérémonies chrétiennes, les cendres que l'on met sur le front des fidèles, &c......

Mais les vastes libertés seulement, vont jusqu'à l'impossible, les autres restent dans des degrés inférieurs. Alexandre au bord de l'Indus ne sait plus que faire et se fait Dieu. Newton devine le système du monde et veut commenter l'Apocalypse. Voilà l'idée de Goëthe dans Faust, l'image de la force arrivée au terme de son développt. Le paysan d'autre part, que

121 il n'est pas comme le conquérant surpris par l'impossible. Tout ce qu'il veut, c'est ce que d'autres ont et qu'il n'a pas, il veut un champ plus étendu. Le paysan n'est retenu que dans les degrés du possible.

Or, quand c'est l'impossibilité qui arrête l'homme, son esprit se plonge dans une tristesse alors mélancolique, qui fait compassion. Quand c'est le possible, le caractère en prend plus de force. Le paysan est envieux; Alexandre ne l'est pas; mais il est au dedans de lui sourdement affligé de sentir un obstacle invincible. C'est un bienfait du christianisme d'avoir popularisé les misères de la condition humaine et confondu devant l'impossible tous les degrés du possible. C'est en quoi Bossuet a brillé; c'est un grand consolateur des envieux; il a rendu service à l'humanité ~~souffrante~~. Ce service a cependant ses conséquences fâcheuses. En montrant la vanité des choses humaines, le néant de ce qu'a l'homme devant ce qu'il n'a pas et ne peut avoir, il a découragé les libertés. L'ardeur du développt s'est éteinte; on n'a plus tâché d'augmenter la somme de sa puissance, on devait faire si peu de pas, et tant de pas étaient encore à faire. Des hommes devinrent de propos délibéré paresseux, se laissèrent aller, se livrèrent à l'oisiveté, se retirèrent du monde et peuplèrent les couvents. Ils se reposaient en attendant l'heure de la délivrance. Il en est chez les nations comme pour les individus; à certains degrés de civilisation, les peuples ne croient pas que tous leurs efforts pour arriver à la perfection ne les y mèneront pas. Pleins d'espérance et sans jamais perdre courage, ils se développent vivement; les obstacles excitent leur vigueur; ils luttent et s'animent en luttant; c'est un entraînement énergique et toujours vainqueur. Mais par la suite des révolutions ils sont amenés à croire que la perfection n'est pas possible et que leurs entreprises les plus suivies et les plus courageuses n'aboutissent qu'à les conduire à quelque peu moins d'imperfection. Il se fait alors un relâchement incroyable dans leurs efforts; ils négligent les choses d'ici-bas autant qu'ils s'en étaient vivement occupés; ils semblent se mettre au couvent. Des races entières d'hommes deviennent à différentes époques de la civilisation tristes et mélancoliques; la condition de l'homme leur est insupportable; ils périssent de consomption ou de suicide, à moins qu'une grande amélioration sociale ne réveille leur paresse et ne les rappelle au présent.

C'est au sentiment de l'impuissance humaine qu'il faut attribuer aussi la différence remarquable qu'on trouve entre le caractère du jeune homme et celui du vieillard. La jeunesse est confiante, vive, ardente; l'impossible n'est pas encore devant ses yeux.

Ainsi pour calculer la quantité de bien ici-bas, il faut comparer au bien complet, au bien en soi la quantité du développt qui s'y fait.

Mais il ne faut pas juger le bonheur humain comme le bien; le bonheur n'est pas proportionnel au bien quoiqu'il soit avec lui toujours en harmonie. Le bonheur que l'homme peut goûter est très inférieur au bonheur complet comme le bien qu'il peut accomplir au bien parfait. Seulement il y a cette différence que le bonheur n'est

quoiqu'on tant qu'il est senti. L'homme qui n'aura jamais comparé son bonheur au bonheur parfait, et l'homme tel ne sentira que son bonheur, il en jouira. Lorsqu'au contraire, il ira comparer son bonheur au bonheur parfait, et verra combien son bonheur est loin de ce qu'il peut éprouver. Il s'apercevra combien est peu de chose ce qu'il a devant lui, et malgré son bonheur, il deviendra malheureux. Ainsi le conquérant heureux compare le bonheur qu'il obtient à celui qu'il convoite, le conquérant est plus malheureux que le paysan qui jouit de son bonheur et ne le compare pas. Cette comparaison qui a lieu ou n'a pas lieu selon les esprits fait l'inégalité du bonheur. De là le proverbe : l'homme le plus heureux est le plus content de son sort. Nous arrivons donc à ce résultat : le malheur et le bonheur dans l'homme est produit par le sentiment ou par l'absence du sentiment que son état n'est qu'imparfait. Voilà l'absence du bonheur et du malheur. Ainsi l'homme se développe, il a le sentiment de se développer ; de là certaine quantité de bonheur proportionnelle à l'étendue de son développt. Mais son bonheur peut être altéré, troublé par s'il est mis en face de ce qu'il lui faudrait encore pour devenir complètement heureux. Il s'agit de distinguer le bonheur qui se mesure par l'étendue de son développt, d'avec le bonheur qu'il peut [illegible] lui, qu'il possède, le seul qui soit pour lui, le seul effectif, s'il compare la quantité de bonheur qu'il obtient à la quantité de bonheur qu'il n'obtient pas. Quand il ne fait pas de comparaison, il a tout le bonheur produit par son développement ; s'il la fait, il empoisonne son bonheur, le détruit, devient malheureux. Or, dans tous les pays de la société, on a toujours fait la comparaison qui constitue le malheur. Aussi l'homme ici bas n'est pas complètement heureux, car aucun ne manque de comparer le bonheur dont il jouit au bonheur dont il ne peut pas jouir. Même l'énergie du malheur est proportionnelle à l'énergie de la comparaison. C'est donc sous [illegible] qu'il faut calculer le bonheur, le bonheur réel, et non par la quantité de bonheur qui doit suivre la quantité de bien qui s'accomplit.

Il nous reste à nous occuper du bien moral. Le bien moral consiste dans la part que prend l'être qui doit se développer à son développt. L'~~effet du~~ bien réel est l'effet du bien moral, c'est le développt pour l'être qui doit se développer. — Or le bien moral dépend de l'homme, de sa liberté ; le bien réel n'est qu'en partie sous sa puissance et nous pouvons donc ici remarquer que l'homme ne pouvant accomplir qu'une très faible portion du bien réel mais pouvant obtenir tout le bien moral, le bien moral est la fin de la vie terrestre. De plus, le bien moral ne se trouve pas dans un état de choses où le bien réel est accompli tout entier. Dans l'état primitif que nous concevons hypothétiquement le bien moral n'est pas conçu. La liberté n'ayant pas d'obstacle à combattre, il est impossible. Le bien réel est produit par l'instinct naturel. Si l'état primitif a cessé, c'est qu'il fallait à l'homme l'état actuel pour comprendre le bien moral. Ces deux données nous serviront plus tard à jeter des inductions sur les précédents et les conséquences de la vie actuelle.

Renonçons maintenant au calcul ...... l'effort de la liberté n'est plus le même
123. d'une époque à l'autre; l'histoire en fait foi; le bien moral varie tous les jours de quantité. Il est aussi malaisé qu'inutile de le soumettre au calcul.

Reste donc à savoir si le bien moral augmente ou diminue comme le bien réel.

Le bien moral doit s'agrandir comme le bien. Il s'accroît continuellement à quelques moments d'interruption et quelques moments de décroissement passagers près. Il y a plus de vertu dans les sociétés modernes que dans les sociétés d'Athènes ou de Rome. Sans doute les Athéniens et les Romains ont cultivé telle vertu plus que les peuples d'aujourd'hui, mais ce n'était qu'une branche de la vertu; les autres leur étaient indifférentes, quelquefois même inconnues. Le patriotisme, par ex., était la vertu des vieux temps. Les hommes du temps présent surpassent beaucoup les anciens dans les vertus de famille, dans la pratique des vertus domestiques. C'est comme le sort de l'humanité de tâter de tous les genres de vertus. Les peuples sont encore aujourd'hui loin de la perfection; ils essayent, ils ne sont pas encore sortis de l'exclusif. Ils cultivent cependant un plus grand nombre de vertus; ils se préparent à leur poursuite régulière, ils entrevoient leur équilibre et leur harmonie. Ainsi la loi du bien moral est la progression. La quantité s'accroît à mesure que l'humanité se développe. Il est impossible de le prévoir. Mais le bien moral ne pourra jamais s'additionner.

§. 40.

L'immortalité de l'âme va nous occuper; mais il faut voir d'abord comment cette question tient à la question religieuse.

Quand les hommes arrivés au terme de la vie jettent leurs regards en arrière sur le monde qu'ils vont quitter, ils ne s'estiment pas satisfaits de ce qu'ils ont accompli, vu, senti. Les hommes conçoivent tous et désirent autre chose que la condition humaine; deux faits, l'un sensible, l'autre intellectuel qui se trouvent inévitablement tous les deux plus ou moins au fond de toutes les intelligences et de tous les cœurs, la conception et le désir d'autre chose que la vie d'ici-bas. Or, la conception et le désir d'autre chose que la vie actuelle, c'est là le point de départ de toute recherche religieuse. Si les hommes ne concevaient et ne désiraient pas réellement autre chose que la condition humaine, on ne sentirait jamais la nécessité de chercher s'il n'est pas autre chose que l'état actuel, et ce que cette autre chose est. C'est la conception et le désir vague sans doute, mais le plus nécessaire aussi, le plus universel, le plus vrai, quoique d'une vérité voilée qu'il faut éclaircir. C'est la question mal décidée des motifs qui font concevoir et désirer autre chose; mais là par conséquent est compris tout ce qu'on peut dire en matière religieuse. Dans le double fait intellectuel et sensible se trouve déjà d'une part contenue toute la science religieuse ou la

religion ; or la religion comme science est la recherche des motifs qui font concevoir et désirer autre chose que l'état actuel ; c'est le développt du double fait en question. D'autre part, si les hommes conçoivent et désirent autre chose que la condition humaine, c'est qu'il y a dans la réalité qq chose qui leur a fait naître le désir et la conception. Ainsi, la preuve la plus forte qu'autre chose est, c'est qu'il y a conception et désir d'autre chose. Ce double fait prouve à lui seul tous les argumens religieux, tous étant les répétitions particulières de cet argument général : Autre chose est conçue, autre chose est. Dans la conception et le désir d'autre chose que la condition actuelle la religion se trouve donc aussi contenue de deux manières. D'abord, elle en est le développt, ensuite elle en tire ses preuves.

Cela posé, nous avons à chercher d'où vient cette conception et ce désir. Nous savons où découvrir le pourquoi de ce double fait, et pour le découvrir nous savons consulter la réalité. Envisageant la nature de l'homme sous certaines façons, nous avons trouvé certains motifs de la conception et du désir. D'abord, en mettant d'un côté la nature humaine et sa destinée, de l'autre la destinée qu'elle accomplit réellement, entre deux choses est une grande distance. Si même nous prenons les hypothèses les plus favorables, si nous supposons que l'humanité toute entière se développe le plus possible d'un commun accord, il n'y a pas encore comparaison possible du développt qui est dans son essence au développt qu'elle a. L'imperfection est donc le caractère de la condition humaine.

Mais la destinée d'un être dérive de sa nature ; c'est un axiome incontestable. Il n'est donc pas créé de telle manière si ce n'est pour appliquer en agissant sa nature d'être. Nul n'a des qualités dont il ne doit pas user. Cependant, l'intelligence humaine se sentant créée pour tout connaître et ne connaissant pas tout actuellement, l'activité désirant tout pouvoir et ne pouvant pas tout, il resterait donc dans l'homme des qualités vaines, des pouvoirs inactifs ; son activité comme son intelligence contiendrait de l'inutile. Il se trouverait au fond de lui qq chose qui n'aurait absolument rien fait, des facultés hors d'emploi, si la vie d'ici bas est tout.

Ainsi, dès à comparant les rapports faits et les comparant soudainement, l'homme conclut qu'il est créé pour accomplir une destinée plus vaste. De la conception et du

C'est là le côté moral de la vérité religieuse, ce qu'on nomme la preuve morale de la religion, c-à-d toutes sortes de choses inconnues, autre chose que ce qui est l'antécédent et le conséquent.

L'autre côté de la vérité religieuse est le côté métaphysique. Embrassant dans son globe touché par son intelligence le temps, l'espace, l'invisible plongé

dans la contemplation de l'infini, de l'éternel, l'homme quand il compare ce qu'il est
125. à ce qu'il doit savoir et ne sait pas, l'homme sent encore l'imperfection de son état et
de là donc aussi la conception et le désir; c'est là le point de vue métaphysique par lequel on arrive à Dieu.

Venons maintenant à l'immortalité de l'âme et montrons la nécessité d'examiner cette question. La conception et le désir d'autre chose que la vie humaine a jamais été suggéré des doctrines religieuses, des opinions sur ce qu'il fallait attendre après la séparation de l'âme et du corps, des systèmes sur l'avenir indéterminé, conçu par tous les esprits par tous les cœurs et qu'on a voulu figurer chez tous les peuples, dans tous les temps, réaliser sous mille formes différentes.

Mais on a senti que le dogme de la vie future entraîne inévitablement le dogme de l'immortalité de l'âme. Il faut savoir comment l'homme passe de l'état présent à l'état futur. Si le passage est impossible, la conception et le désir d'autre chose que la condition humaine devient illusion et fausseté; s'il est possible, tout s'accorde pour le mieux; l'immortalité de l'âme est en harmonie parfaite avec la conception et le désir d'autre chose que la condition humaine; ce sont là deux questions qui se lient étroitement, la vie future comme but, l'immortalité comme moyen; nous allons cependant séparer les deux questions; nous examinerons uniquement celle de l'immortalité de l'âme. L'âme est-elle immortelle ou mortelle?

L'homme n'accomplit pas ici-bas sa destinée toute entière; il y a disproportion de ce qu'il fait à ce qu'il pourrait faire; c'est là le point de départ, et de là deux inductions l'une sur l'avenir, l'autre sur le passé.

Si nous sommes placés dans un état où faits pour une destinée, et si nous ne pouvons pas l'accomplir dans l'état actuel, c'est après que pour l'accomplir nous survivrons à l'état actuel; voilà les conséquences du fait humain.

Mais comment sommes nous placés dans un état, où faits pour une destinée, nous ne pouvons pas l'accomplir? voilà ce que l'homme a encore besoin de savoir. Quelles sont les causes du fait humain? de là les explications hypothétiques de plusieurs systèmes anciens et modernes, le manichéisme, l'optimisme, le pessimisme, l'épreuve.

Or, ces deux inductions, l'une sur le passé, l'autre sur l'avenir, voilà ce qu'il faut examiner et soit que nous examinions l'une ou l'autre; il faut encore auparavant examiner la nature de l'âme; car s'il est nécessaire pour démontrer l'état futur, de démontrer que l'âme capable d'y passer, il ne l'est pas moins de montrer que sa nature se prête à pareille hypothèse. La question de la nature de l'âme est donc ici appelée par le bon sens. Il faut donc en premier lieu s'en occuper

Il semble qu'après avoir fait des études sur la psychologie, la psychologie

entant la science de ~~la [illegible]~~ l'âme, nous n'avons plus besoin de revenir à sa nature. Alors nous n'avons vu que les faits les plus extérieurs et nous avons vu seulement que tous les faits portent de l'âme que l'âme est une.

Or, il faut examiner non plus si l'âme est une par sa nature, mais si l'âme est une par sa nature, si cette unité ne peut pas se confondre avec quantité d'unités de nature différente. Expliquons-nous.

On croit généralement qu'il y a deux espèces d'êtres, l'être matériel et l'être spirituel. Sous le mot matériel est une idée vague, sous le mot spirituel une idée plus vague encore. Cependant l'usage de distinguer le matériel du spirituel a cours et l'on dit : le corps est matériel, l'âme est spirituelle et de là des arguments qui tendent à prouver que le corps comme matériel est périssable, que l'âme comme spirituelle ne l'est pas. Cette opinion générale mérite attention. Nous allons donc chercher ce qu'il y a dans le fonds de ces mots spirituel, matériel, et nous pourrons ainsi voir clair dans la nature de l'âme et savoir ensuite si l'âme est capable de survivre ou de préexister à l'état actuel.

D'autre part on a prétendu que l'âme est matérielle, on en faisait un élément matériel ainsi l'âme demeurait ~~[illegible]~~ et ne pouvait pas périr par décomposition ; mais on a fait de l'âme une collection d'un grand nombre d'éléments composés de diverses forces spirituelles ou de divers éléments matériels ; l'âme subirait alors la condition du corps, elle mourrait de la décomposition du corps. Il faut donc savoir si l'âme est ou spirituelle ou matérielle ; de plus si elle est simple ou composée.

Enfin ces questions étant résolues, nous devons savoir aussi en ~~composé~~ supposant qu'elle est simple si la simplicité n'est pas un caractère passager, mais un caractère durable. Enfin, il faut savoir si matérielle ou spirituelle, simple ou composée, simple à perpétuité ou par circonstance, l'âme ne peut pas être toujours anéantie.

Ces trois questions particulières sont autant de branches de la question générale de la nature de l'âme relativement à son immortalité.

§. 4.

Nous allons continuer ce que nous savons sur l'esprit et la nature antérieurement à la recherche scientifique, avec les lumières du sens commun.

Les corps sont étendus, étendus d'une certaine manière, ~~[illegible]~~ figurés, revêtus d'une certaine couleur, voilà ce que tous les hommes conçoivent dès que leurs sens sont éveillés. Ils les conçoivent dans un lieu dont ils ne sortent pas, c'est le vide.

De plus, le vulgaire distingue les qualités de la substance. Mais le comprend-il bien, si on le poussait en lui demandant ce qui reste dans un corps les qualités ayant disparu.

Observons d'abord que les hommes ne conçoivent pas ~~sans~~ l'étendue la figure et la couleur l'une et l'autre n'est pas tant une propriété du corps qu'une modification de l'étendue.

Puis le corps est divisible, subdivisible même quand il est réduit en poussière. De là

l'opinion que le corps est qq chose qui n'est pas simple. Mais la division n'est pour le vulgaire
127. qu'indéfinie; elle n'est pas infinie; s'il en était ainsi, le corps ne serait composé de rien. Il faut
un élément. De là vient que si l'on demande aux hommes comment ils croient qu'un corps est fait,
les hommes répondent qu'il est fait de certaines parties réunies ensemble. L'élément est la matière
l'atome.

Considérons maintenant l'élément, est-il qq chose d'étendu. Voilà l'induction la plus
naturelle: La réunion de plusieurs éléments ne composerait pas un corps si l'élément n'était
pas étendu. L'élément est donc aussi qq chose de figuré et de coloré, car l'étendue n'apparaît
qu'avec une certaine couleur et une certaine forme. Ainsi, l'élément ressemble ressemble au
corps, sauf la simplicité. Ce n'est donc pas un point idéal, un point mathématique; on ne
[illegible] jamais de l'étendue en réunissant des points mathématiques. L'élément est pour
le vulgaire qq chose de solide, c'est l'impénétrabilité; or deux points mathématiques peuvent
se confondre et se placer l'un dans l'autre. Il suit de là que ces éléments sont des réalités
et non pas des idées. C'est en vain qu'on voudrait persuader aux hommes que l'étendue, la figure
et la couleur sont seulement des apparences. Ils croient qu'il y a véritablement autour
d'eux qq chose de substantiel et de fondamental qui est figuré, étendu, coloré, sans lequel l'étendue,
la figure et la couleur ne seraient pas. C'est là tout ce que reconnaît le bon sens.

Il se passe aussi des phénomènes ou changements dans les ~~corps~~ corps. De carrés, ils deviennent ronds.
Ces mutations suggèrent inévitablement à tous les hommes l'idée de la durée dans quoi elles se passent.
Ces transmutations impliquent de plus dans l'esprit de tous les hommes, l'idée de qq chose
sans quoi les qualités matérielles ne seraient pas modifiées, qq chose qui n'est ni la lieu, ni la matière
ni ses attributs, qq chose qui peut être cependant dans la matière; qui n'est pas languissant,
inerte comme elle, recevant l'action, et ne la donnant jamais, qq chose de simple, [illegible] actif et
puissant, cause de tout changement.

En nous, nous sentons une cause, nous nous sentons actifs; nous ne sommes pas seulement
cause; il se passe en nous un phénomène indéfinissable, l'intelligence, nous sommes une cause qui
connaît et qui s'appelle l'âme ou l'esprit. Mais l'esprit est mieux connu que la matière.

§. 42.

L'homme distingue naturellement l'esprit du corps, mais il y a encore qq confusion
au sein de cette distinction; il hésite. Pourquoi l'homme ne distingue-t-il pas certainement
l'esprit du corps et l'esprit de la matière, voilà l'objet de cette leçon.

Si d'une part il était certain que l'esprit est qq chose de simple, et d'autre part que
le corps est qq chose de composé, l'esprit alors se distinguerait certainement du corps. Ensuite
s'il était certain que l'esprit est un [illegible] actif, énergique, puissant et d'autre part que la
matière est une substance inerte, inactive, passive, alors l'esprit se distinguerait aussi

entièrement de la matière. Voilà les conditions de ces deux distinctions. Voyons ce qu'[illegible] ces conditions ont de clair et d'obscur, pour nous d'abord, puis pour le vulgaire.

Ce qu'il y a de clair pour nous, c'est que l'esprit est qq chose de simple, et qu'il est une cause intelligente. Ainsi, la clarté n'est pas comme on le prétend, entièrement du côté de la matière, et l'obscurité du côté de l'âme.

Ce qu'il a de clair pour nous, c'est que le corps est composé, divisible. Composé, or, de cela seul que le corps est qq chose de composé, l'âme qq chose de simple, il suit pour nous que l'âme doit se distinguer nettement du corps.

Mais le vulgaire qui paraît aussi bien que la science concevoir la simplicité de l'âme et la complexité du corps, le vulgaire doute s'il doit distinguer l'âme du corps. Pourquoi ce doute[illegible] La solution de ce problème fournira des aperçus importants sur la méthode.

Supposons l'homme dépourvu de la connaissance des choses, n'ayant que la conscience, il se regardera perpétuellement. L'âme le frappera incessamment, les actes, les sensations [illegible] aperçus clairement et sa simplicité sera dès lors profondément connue de lui.

Rendons lui les sens. L'homme étudiera plus le dehors que le dedans à cause de [illegible] besoins. De là même inclination à tout juger par les sens. De là l'origine des doutes [illegible] la nature de l'âme. Il se placera au rang des choses; se plaçant au rang des choses, l'homme a vu dans les choses du persistant, de l'immuable, des attributs tels que l'impénétrabilité, l'étendue, la figure, et de plus du mobile, du changeant, des phénomènes. Il a conçu la substance pour lui faire rapporter les attributs et la cause pour lui rapporter les phéno. Ainsi, voyant une plante, un animal, se voyant lui même, l'homme a dit; il y a là une substance car il y a des attributs; il y a là une cause, car il y a des phénomènes. Ainsi, se voyant lui même et se regardant par l'extérieur, l'homme a distingué chez lui le corps, c.-à-d. la substance qui possède les attributs, et l'esprit, la force, l'âme, la vie, la cause qui produit les p[illegible]

Mais après s'être ainsi lui-même placé au rang des choses, il s'est demandé un beau jour qu'est ce que l'esprit, la force, l'âme, la vie la cause qui produit les phénom. Dans la plante, [illegible] l'homme et deux opinions ont dû paraître alors.

On a dit d'une part: l'âme est l'ensemble des phénom. produits par les molécules du corps, convenablement arrangées, l'âme est l'ensemble des phénom. qui résultent du corps, l'âme est un résultat du corps.

D'autre part on a dit: l'âme produit les phénom. qui se passent dans le corps; c'est qq [illegible] qui se distingue du corps et qui n'en dépend pas.

Et l'homme qui pouvait aller directement à l'âme dont il s'agissait, par le [illegible] par la conscience, pour décider si l'âme est le résultat du corps ou qq chose qui [illegible]

pas du corps et produit les phénom. qui s'y passent, l'alternative alors est restée dans l'alternative sans rien décider, les sens ne faisant pas pénétrer dans les choses.

Il y a pis encore. Quand les philos. ont voulu rappeler à l'homme que le seul moyen de se bien saisir, c'est d'appliquer son intelligence au sentiment de soi, les savants ont dit que cette méthode était fausse et qu'il fallait seulement voir et toucher, puis du visible et du tangible induire ce qui n'est ni visible ni tangible comme si ce n'était pas la même intelligence au dedans et au dehors. Mais les savants comme le vulgaire ayant perdu de vue la conscience, ils ne pouvaient donc pas non plus décider si l'âme est le résultat du corps ou qq chose qui s'en distingue, qui n'en dépend pas et produit les phénom. qui s'y passent.

Seulement il faut faire une différence entre le vulgaire et les savants. Les savants n'avaient pas au doute par mégarde mais systématiquement, par la méthode des sciences naturelles qu'ils appliquent à tort à l'âme. Or, comme les sens ne disent rien de l'âme, ils ont cru qu'il fallait douter cru ~~cru~~ scientifiquement, et leur doute est par là invincible.

Au contraire le vulgaire qui ne s'est trompé que par préoccupation pour les choses sensibles doute, mais son doute n'est pas invincible et il se laisse convertir. Il suffit de lui montrer qu'on peut et doit observer par la conscience. Dès lors, l'âme est pour lui distincte du corps et produit les phénom. qui s'y passent.

Il faut voir si l'âme se distingue de la matière comme du corps.

S. 43.

L'âme est elle distincte de la molécule matérielle. deux systèmes opposés. Voici comment on y a été conduit.

On est parti de deux points opposés. On a posé comme seule possible, ou l'observation sensible, ou bien l'observon de la conscience; alors on a admis que le corps seulement ou l'âme seulement et on a réduit à l'unité la dualité admise par le sens commun. De la conscience, on ne peut déduire la matière; de l'observon sensible, l'âme. Voilà le matérialisme et le spiritualisme. Mallebranche qui a tiré les dernières conséquences du cartésianisme où était secrètement contenue la destruction de la matière, n'a aussi vu partout qu'une seule cause, l'esprit,

Pour les matérialistes, il n'y a que des corps; mais chaque corps offre des manifestations diverses. Il s'est trouvé aussi que dans chaque corps les molécules matérielles semblent varier ou par leur nature ou par leur arrangement; c'est donc aux diversités des molécules qu'on a attribué les diversités des phénom. Le corps humain si différent de tous les autres corps a dû aussi produire des phénom. d'une autre espèce.

Mais en même temps le bon sens restait en équilibre parceque l'humanité sentait par la conscience et voyait par les yeux. Toutefois les hommes penchaient vers le matérialisme parceque les sens attirent naturellement au dehors. Cependant, c'est toujours la même intelligence qui connaît, et elle est légitime ou illégitime des deux côtés

Or, ici une remarque se présente. Quand les spiritualistes ayant senti en eux des passions qui ne viennent pas d'eux leur supposent une cause, ont-ils eu conscience de cette cause? non, ce n'est pas par la conscience qu'ils l'ont connue. Ainsi se trouve rompue l'unité de l'intelligence. On ne peut pas admettre la conscience sans la raison et la la raison fait force d'admettre la perception. Les matérialistes n'échappent pas à la même objection. Ils ne trouvent que des qualités, mais la force, qui les soutient, la substance les sens ne la saisissent pas et pourtant les matérialistes l'admettent; ils admettent donc la raison. De plus, l'opposition des opinions matérialistes et spiritualistes prouve qu'elles ont tort et raison. Personne n'a cru à tout cela, pas plus à Berkeley qu'aux philosophes du 18e siècle aucune des deux opinions n'a été populaire.

En raisonnant toujours dans leur sens, je demande aux matérialistes: où les hommes ont pris l'idée d'un être comme l'âme si toute connaissance dérive du tact et de la vue? — Je demande ensuite aux spiritualistes: l'intelligence étant un miroir qui réfléchit et n'invente pas, vous qui croyez qu'elle ne réfléchit qu'elle-même, où direz-vous qu'elle a pris l'idée de la m[atière]. La dualité existant dans nos idées doit exister dans les choses. Cette dualité a été reconnue par toutes les religions. Elles ont toutes établi qq chose d'actif et qq chose d'inerte. Il est vrai qu'au dessus de ces choses le besoin d'unité a créé qq chose de supérieur à la dualité, mais c'est toujours par elle qu'on a commencé.

C'est ainsi que la philosophie est arrivée à deux résultats opposés. Le spiritualisme détruit tous les attributs et toutes les substances. Le matérialisme réduit les esprits en matière. On en trouve un exemple frappant dans Condillac, lorsqu'il prête ce langage à la statue « à mesure que de nouvelles impressions viennent me frapper, je suis odeur de rose je suis tel souvenir, telle pensée, etc......

§. 44.

Revenons sur la question de la simplicité de l'âme. La conscience nous atteste l'unité de l'âme, l'identité de ce qui veut avec ce qui sent et pense. Mais, de l'unité on n'a pas toujours conclu la simplicité, reste à savoir si la non simplicité peut s'accorder avec l'unité.

En réalité tout ce qui est, c'est l'Etre simple. Les êtres composés se réduisent à leurs éléments qui sont des êtres simples, irréductibles; mais on peut les envisager ou détachés, pris à part, ou réunis. Pris à part, ils sont simples, réunis ils sont composés encore, il y a unité, mais unité collective. Les faits peuvent-ils s'expliquer si on fait de l'âme une unité collective?

On conçoit la conscience dans l'être simple. Il agit, il sent, il sait que l'action de lui, il la dit sienne, il dit: moi. Mais partageons l'être simple, qu'arrive-t-il? si la conscience et l'activité sont dans un seul des deux éléments, le 1er est séparé, l'âme est simple. Si la conscience est dans l'un, l'activité dans l'autre, l'un des deux

sera spectateur de l'activité voisine mais non pas producteur, et la connaissance sera
131. seule possible. Là ne se retrouvera pas le fait de conscience. Si la conscience et l'activité
sont à la fois dans les deux éléments, chacun d'eux a connaissance de l'activité voisine, puis
conscience de sa propre activité. Donc, deux éléments, deux consciences; autant de consciences que
d'éléments, et la conscience de l'un ne s'applique pas à l'activité de l'autre. Là ne se retrouve
pas encore le fait de conscience, le fait d'une conscience unique.

Mais si le fait d'une conscience unique ne se peut réaliser dans aucun élément de collection,
ne le peut-il pas dans son unité, c.-à-d. dans le lien qui joint les éléments. Un lien de
collection, c'est le lieu; dans ce cas il faut donc nous supposer un lieu; un autre lien de
collection, c'est le temps. Or, nous ne sommes pas plus le temps que le lieu. Ces idées sont bizarres.

Un autre lien, de collection matérielle surtout, c'est l'attraction. L'attraction se
comprend de deux manières. C'est tantôt certaine force une qui combine rassemble un
certain nombre d'éléments moléculaires et qui fait un corps. Si le moi se trouve dans le lien
de collection, en ce cas il se trouve dans la force elle-même, force une et simple. C'est
tantôt un grand nombre de forces particulières. Chacune est dans un des éléments moléculaires
aggrégés. Les unes sont en présence des autres, elles agissent les unes sur les autres; or, dans cette
collection, l'unité, c'est le résultat des actions qu'exercent les forces particulières et l'on revient à
l'hypothèse de la multiplicité des éléments.

Des collections enfin sont constituées par le rapport de cause à effet. L'effet et la
cause sont unies par le rapport de causalité. Le moi ne peut être ni la cause, ni l'effet,
car alors il serait simple. Il ne peut donc être que le lien de la cause à l'effet; or, ce lien
c'est la causalité qui n'est qu'une idée.

Ainsi on est partout forcé d'admettre ou la simplicité de l'âme ou des conséquences absurdes.

Ne pouvant faire le moi décomposable par lui-même, on a voulu le faire décomposable par
sa cause c.-à-d. le donner pour un effet, résultat de plusieurs causes, qui peuvent bien exister en
se séparant. D'abord, c'est une illusion. Le moi qu'on dit simple ne l'est pas. Il y a dans le
mouvement produit par l'action de plusieurs forces autant de mouvements que d'actions.
Le mouvement général n'est véritablement pas une unité, mais une somme. De plus, ce mouvement
en le supposant simple, comment pourrait-il avoir conscience de lui-même. L'effet, c'est
l'acte de l'agent, ou le résultat de l'acte, la modification qu'il produit dans autrui. Or, comment
l'acte d'un agent peut-il être nous quand c'est nous qui sentons agir. Le sujet seul a conscience
de la modification qui se produit en lui; la modification ne se connaît pas. Le fait de conscience n'est
pas mis en ligne de compte sous ce point de vue, ou ne prend pas unité: le moi tel qu'il est,
on retombe dans l'hypothèse de l'unité de collection.

Maintenant une question bien difficile et qui suit celle de la simplicité, c'est celle de la nature de l'âme; car l'homme n'est pas dans la conscience de ce qu'on appelle matière, il la voit et ne la sent pas.

Poser une difficulté, c'est distinguer dans une question ce que l'on comprend de ce qu'on ne comprend pas. Si l'on ne pose pas nettement la difficulté, 1° on peut substituer à la difficulté [une] qui ne regarde pas la question. 2° On peut diminuer la difficulté. 3° on peut l'augmenter.

En résolvant la difficulté, on la résout toute entière ou on la résout en partie, ou on la résout nullement; mais au moins on arrive à voir pourquoi l'on ne va pas plus loin. Alors on se dispense de travailler inutilement; on ne tente plus l'impossible.

Posons d'abord la question: l'âme est-elle distincte du corps? L'esprit est-il distinct de la matière? Voilà le problème sous sa forme accoutumée; la plupart des gens se mettent à [illegible] sans voir qu'ils ne comprennent pas les termes; qu'est-ce que l'âme? qu'est-ce que la matière? Si je me demande si ce sont choses distinctes, c'est que je les connais bien.

Pour savoir si l'âme est distincte de la matière, il faut d'abord savoir quelle est la réalité qu'on appelle âme et la réalité qu'on appelle matière, il déterminer ensuite ce que l'on sait sur l'une et sur l'autre, puis savoir comment elles peuvent paraître différentes, les deux mots qui les expriment étant différens; il faut savoir enfin comment on conçoit également impossible l'unité de la matière et de l'âme et leur distinction. Voilà les questions préalables, les prolégomènes.

§. 45.

Nous sommes arrivés à de pauvres résultats dans nos recherches sur la nature de l'âme. Notre question fondamentale était celle de la destinée humaine; nous avons trouvé une destinée absolue, et comme ici bas elle demeurait incomplète, nous avons inféré de cette imperfection de notre destinée sur la terre, la probabilité d'une suite où elle s'achèvera. Nous avions donc à chercher s'il n'y avait pas dans notre nature quelque signe d'immortalité. La simplicité de l'âme lui garantit l'immortalité tant que l'être dont elle dépend ne lui ôtera pas l'existence qu'il lui a communiquée.

Il faudrait ~~maintenant~~ démontrer la nécessité d'une suite à cette vie, puis nous chercherions quelle doit être la destinée dans cette vie future, ce que sera cette vie elle-même. Mais auparavant, il faudrait pourtant se demander comment l'homme a pu être amené à la vie actuelle, pourquoi Dieu l'a voulu, car cette question portera de grandes lumières sur ce qui doit être hors de cette vie. En effet, si dans cette vie nous

simple . ce

133. n'accomplissons pas toute notre destinée, nous en accomplissons au moins une portion; il faut donc caractériser le but de la destinée humaine dans cette vie; il faut retrouver une explication. Si la vie est une punition infligée à notre nature coupable, on peut en conclure que cette vie est une chute d'un état meilleur. Si elle est une épreuve, il faudra dire qu'elle est une purification et que l'homme doit être purifié avant d'arriver à une plus noble condition. Il faudra examiner le manichéisme, l'optimisme. La diversité de toutes ces solutions est fondée sur des apparences; la meilleure et la plus récente, c'est celle de l'épreuve qu'a publiée le christianisme.

Le premier fait, le fait suprême qui apparaît, c'est qu'il y a un bien tout entier possible en cette vie; c'est le bien moral. Je sais que par ma ~~condition~~ constitution, je suis fait pour toutes les espèces de biens; je les atteins tous plus ou moins; mais il y a une telle distance de ce que je puis atteindre à ce qui m'échappe que mon partage semble bien peu de chose. Mais ce qui est complet, ce qui m'appartient en propre, ce sont les efforts eux-mêmes; c'est là le bien qui semble propre à cette vie et quand je quitte cette terre, je laisse les biens que j'ai faits aux hommes, et les ouvrages que mon activité a produits et les connaissances que mon intelligence a amassées. Mais ce que j'emporte et ce que je ne puis perdre, c'est ma vertu. Dans tous les temps, le bon sens a fait dire à l'homme qui meurt: je suis tranquille, j'ai bien fait, ma conscience me reste. Tant qu'on est dans la vie, nous sommes moins frappés des efforts que de ce qui en résulte; à la mort, les efforts attirent l'attention et ainsi se révèle à nos yeux l'objet véritable de la vie. L'objet de la vie, c'était la production du bien réel; c'est maintenant le bien moral, la vertu, la fidélité à tous les biens. Tel est le fait qui nous servira de point de départ.

§. 46.

J'ai dit que, dans son progrès, le bon sens passe successivement des apparences les plus extérieures de la réalité aux moins extérieures, approche par degrés de la vérité elle-même et finit par l'atteindre. Ceci me fournit une occasion de comparer la marche du sens commun à celle de la philosophie. La science n'est que l'éclaircissement de la vue spontanée. Mais il y a progression dans le sens commun lui-même. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait une classe d'hommes qui ne soit que réflexion et une autre qui ne soit que conscience. Tout homme est à la fois une conscience et une réflexion. Il se fait un éclaircissement dans le sein de la conscience universelle, à mesure que la réflexion s'opère; le sens commun passe de l'extérieur à l'intérieur, de la forme au fond.

Ainsi, tous les hommes ont eu d'abord conscience de l'imperfection de cette vie. Cela a été la donnée commune à tous les temps et à tous les lieux; mais partout on a voulu expliquer le fait. De cette réflexion dont le travail a été plus ou moins actif et prolongé sont nées des opinions. ~~Cette~~ Chacune d'elles n'était qu'une induction tirée des faits et par conséquent sa vérité était d'autant plus grande que les faits avaient été plus complètement aperçus. Mais les faits sont mieux sentis à mesure que le temps avance. Les inductions doivent donc être de plus en plus complètes. C'est ainsi que les changements sont des progrès. Voilà la marche et les progrès du sens commun.

Sans la philosophie, le genre humain arriverait seul à la vérité, mais le travail serait trop long; la philosophie substitue une marche systématique, régulière, opiniâtre à la marche incertaine, irrégulière et molle du sens commun qui obtient la solution plutôt qu'il ne la cherche. De là vient que les philosophes sont toujours en avant de leur siècle, toujours exposés à l'animadversion des croyances reçues, punis de la supériorité de leurs vues, tantôt par la mort, tantôt par le titre de rêveurs dont prétendent les flétrir ceux qui dans le présent voient les limites de l'avenir. Il ne faut donc rien exagérer dans la distance entre la philosophie et le sens commun. Moins impatiente, plus lente, la réflexion du vulgaire, gâte moins les manifestations de la conscience. La vérité a mille faces diverses. C'est ce à quoi doit porter la

Revenons maintenant à la question que nous avons posée. Notre nature a une destinée; elle ne l'accomplit pas entièrement; de là une induction qui nous … qui nous porte à croire à une

Mais cette induction n'explique pas pourquoi nous n'avons pas obtenu tout à coup une destinée complète. C'est une grande question. Voyons d'abord quels sont les faits qui ont servi de base aux opinions des peuples.

L'humanité fait une grande différence entre deux choses de ce monde, le mérite et la puissance. Dans un être libre qu'elle voit accomplir le bien, elle distingue fortement la quantité de bien produit ~~par le~~ de l'effort producteur; ce n'est pas en raison de la quantité de bien produit que l'homme doit avoir satisfait à sa destinée, l'effort seul entre en ligne de compte, et il y entre ~~des actions~~ tout ~~humaines~~ entier. C'est du jugement que nous portons sur ces deux éléments des actions humaines que résulte notre appréciation de la conduite humaine. Mais l'effort entre pour la plus grande part dans notre destinée, l'effet dans notre admiration. Il y a deux mots dans toutes langues pour exprimer ces deux sentiments, l'un pour le mérite, l'autre pour la puissance. La quantité de bien produit réveille notre sympathie, l'effort, le sacrifice obtient l'approbation de la raison. Notre raison comprend le mérite; de là l'estime; notre nature a une tendance particulière pour le succès; de là la sympathie, l'admiration. Qu'un homme déploie un

131. grande puissance, aussitôt toutes les âmes, surtout celles dont les mouvements sont spontanés sympathisent avec lui. Ainsi la distinction entre le mérite et la puissance est réelle et de plus quand nous apprécions la moralité d'une action, c'est par l'effort que nous la jugeons non par le résultat. Pourquoi la raison préfère-t-elle l'effort? c'est qu'elle reconnaît que c'est lui qui est l'affaire de ce monde et ~~qui~~ non pas le bien à produire. Si le bien produit était la mesure du mérite, il y aurait ici bas des inégalités choquantes, car alors nous n'aurions pas tous la même destinée puisque nous ne pouvons parvenir tous à des résultats égaux. Au contraire, la lutte est possible pour tous. Il s'agit seulement de produire le plus de bien que l'on peut; la vertu et l'effort, voilà le but de cette vie.

Un autre fait qui ressemble beaucoup au précédent, c'est le fait de l'approbation de la conscience et du remords, la croyance à notre mérite et à notre démérite. Quand une action a été faite par nous, si cette action va au bien, nous nous sentons méritants; s'il n'y a pas eu d'effort, nous ne nous jugeons pas dignes; s'il y a eu effort même sans résultat, nous nous déclarons néanmoins méritants. Tout cela démontre que la vie est une épreuve. Dans le fait du remords, les choses se passent d'une manière opposée, mais d'après le même type.

Mais pourquoi la vertu est-elle le but de l'homme? qu'y a-t-il en elle qui lui donne ce caractère? c'est de là que doit partir la lumière qui éclairera le mystère, si le mystère peut être éclairci. Le mot de l'énigme est le motif de nos jugements de mérite et de démérite. Dans ce motif doit être l'explication de la vie actuelle. D'où vient que le criminel sur l'échafaud se reconnaît lui même coupable, d'où vient qu'il ne se plaint pas de l'injustice de la peine?

En jugeant une action d'après l'effort et non d'après le résultat, il est évident que nous allons contre nos idées de bien, d'ordre, contre tout ce qui est de notre nature. Il faut donc que dans cette contradiction apparente, la raison ait un motif; ce motif est-il le souvenir d'une vie antérieure où j'ai mérité un châtiment, ou bien la raison me dit-elle qu'avant de jouir de l'entier accomplissement de ma destinée, je dois subir une épreuve, et avant de goûter le bien le comprendre. Je ne suppose encore résoudre le problème; toujours est-il qu'il faut un motif et que ce motif est la raison de notre imperfection actuelle.

Ceci nous donne occasion d'examiner sous un nouveau point de vue les divers systèmes de morale relativement à la vertu. Le bien se confond avec le bonheur, en d'autres termes, il y a ici bas deux choses, le bien et la vertu. A ces deux choses correspondent en nous deux facultés, notre nature aveugle qui aspire au bien et qui répugne à l'effort, notre nature rationnelle qui commande à l'effort dans l'intérêt de la vertu.

Ici apparaît une manière nouvelle de comprendre la célèbre opposition du bonheur et du devoir. Nous l'avons entendue d'une autre manière, nous avons opposé

~~136~~

bien ou bonheur ; le bonheur n'étoit alors que l'effet sensible du bien ; mais voici que le bien vient se perdre dans le bonheur et sous la même dénomination former un terme dans l'opposition dont le second terme est le devoir qui part de là tout vient de l'effort, du sacrifice. On peut de cette façon expliquer Zénon et Épicure. Je crois qu'il y a dans leur système le sentiment de deux choses à la fois. Les uns ont voulu l'effort plus que le bien, les autres ~~l'effort~~ le bien plutôt que l'effort. Ainsi nous voyons la nature s'opposer à l'intelligence comme la tendance au bien s'oppose à la tendance au bonheur. Il s'agit de savoir dans quel sens nous devons entendre les différentes doctrines sur le souverain bien. Deux espèces de jugements nous sont offerts. C'est d'un côté l'effort, et de l'autre le bien produit.

§. 47

Nous allons décrire un fait qu'il est difficile d'exprimer et qui contient l'explication de la destinée actuelle. Nous avons distingué 2 points de vue sous lesquels les actions peuvent être considérées. Dans l'un, la base du jugement que l'on porte, c'est le bien produit, dans l'autre c'est le mérite lui même, c'est l'effort.

La question est de savoir ce qui se passe dans l'esprit de l'homme, quand il juge telle action est méritante. Il s'agit pour trouver le sens de ces mots mérite et démérite, de trouver ce à quoi l'homme répond quand il les prononce. J'ai reconnu l'opposition entre le bonheur et la vertu et les deux questions corrélatives se posent ainsi. A la vue de l'homme qui lutte courageusement pour remplir sa destinée, nous disons que cet homme a mérité. Quand nous dans l'esprit à la vue d'un homme arrivé au but sans obstacles ; nous disons que cet homme est heureux. Qu'avons nous encore dans l'esprit ? Les deux sentiments éprouvés sont différents comme ceux de l'agréable et du sublime ; il faut chercher sur quoi se fonde cette conformité

Quittons l'homme pour la nature : à l'aspect d'une campagne abritée de tous les vents dont une heureuse végétation annonce la fécondité, nous éprouvons un sentiment de même espèce qu'à la vue d'un homme heureux sans peine. Mais l'homme malheureux et qui lutte nous inspire un sentiment pareil à celui que fait naître en nous la vue des sommets [illegible] et sillonnés de la foudre. Dans le 1er cas c'est le sentiment de l'agréable ; dans le second c'est celui du sublime. Analysons les phénom. et cherchons la cause secrète de leur ressemblance. Nous aimons la force, une force qui se développe facilement nous trouve disposés à sympathiser avec elle, qu'elle soit un arbre ou un homme. Il y a donc en nous sympathie pour [illegible] voilà le sentiment de l'agréable. Dans le sublime on trouve qq chose de ~~[illegible]~~ plus. Après la sympathie que nous cause la force en se développant après la peine que nous éprouvons à la voir souffr[illegible]

137. vient un 3e fait qu'il sera difficile de faire comprendre. Nous allons le voyez. Dans cette belle et subtile vallée, rien ne nous plaît particulièrement, nous n'y voyons aucune force personnelle, aucune créature mais bien le créateur. Dans ces arbres qui luttent c'est la créature et non le créateur lui même que nous apercevons. Chacun de ces arbres se personnalise et devient notre ami; c'est que dans l'arbre, c'est la force elle même qui lutte, il faut qu'elle se soutienne, qu'elle s'empare d'elle même, il faut qu'elle se personnalise tandis que dans l'absence de toute ~~cette~~ lutte, les individus n'existent pas, c'est la fortune ou plutôt c'est la volonté de Dieu qui éclate.

Il en est de même dans la vie humaine. L'homme ne se fait individu, ne devient homme que par la lutte. Abandonnée à elle même le bien que fait sa nature ne vient pas d'elle, il vient de sa constitution qu'elle n'a pu choisir, qu'elle ne peut changer. Pour que cette nature se personnalise, il faut qu'elle fasse une action qui vienne d'elle, qu'elle ne se trouve pas dans des circonstances heureuses. Dans l'homme qui lutte se montre la créature. Le bien est d'elle et non de la nature, de Dieu. Quel est donc ce nouvel agent qui est survenu tout à coup? C'est cette nature qui s'est emparée d'elle même, qui s'est faite libre, personne, qui s'est constituée en lutte. Dieu en nous jetant sur cette terre ne nous a pas complètement fait hommes. Il nous a donné notre nature avec les tendances au bien qui en résultent. Mais pour que l'homme s'achève et se complète, il faut la lutte. C'est le sentiment de l'individu se créant lui même que représente à nos yeux le sentiment du sublime, tandis que dans les choses agréables ou belles, c'est la nature elle même qui est belle et non l'individu.

Voilà donc deux choses dans le mérite. 1o Si l'homme ne luttait pas il ne serait pas un homme, une personne, le bonheur ne serait pas sien, le bien ne serait pas son ouvrage. 2o si l'homme n'avait pas été conduit à la vertu, à la lutte, il ne saurait jamais apprécier le bien. Une nature qui n'aurait jamais lutté, c-à-d qui ne serait pas sortie de l'ordre et n'aurait pas fait d'effort pour y rentrer, ne remarquerait jamais le bien. Car quand il y a eu lutte, l'absence du bien se fait comprendre et la jouissance du bien. Quand il revient après qu'on a lutté est bien différente de la jouissance primitive.

La création de l'individu, voilà ce que la conscience de tout homme trouve au fond de tout jugement de mérite ou de démérite. Si dans la nature un être est sublime, c'est par la lutte, l'individualisation. Il n'y a pas d'individu dans le beau et l'agréable, ou du moins l'individu n'est que le moyen par lequel la nature des choses se révèle à nous. Il y a absence de toute individualité réelle. L'homme vertueux sans bonheur est sublime, l'homme heureux sans vertu est beau. Le beau c'est le divin, le sublime, c'est l'humain.

Le but de cette vie a donc été de faire des hommes des ~~étant~~ ~~vivants~~ personnes. Avant la lutte il y avait de quoi faire des personnes. De la lutte naît la personne. Quand la liberté de l'homme paraît, il se crée, il agit.

C'est là qu'est le germe de l'explication de la vie actuelle, la création de l'homme
la vie est une punition, il faudra avant elle un état de lutte où nous pourrions tr
ou après dont nous avons succombé. Si elle est une épreuve, elle est une déchéa
de tous puissants nous sommes devenus bornés, impuissants; mais toutefois cette chute
pas sans noblesse. Cette dégradation n'est pas sans grandeur. Eh! elle l'homme p

§. 48.

Commençons par modifier ce que nous avons dit sur la création de l'homme. Il f
revenir à la réalité et voir ce qui est véritablement créé par le combat, par la volition
et ce qui lui préexiste.

Avant la lutte, il y a sans doute un individu; mais un individu œuvre de Dieu
faisant ce qui résulte de sa constitution. Quand notre personne se développe elle-même, ses actes
plus seulement de sa nature, les ouvrages de Dieu; ce sont les ouvrages propres de
nature; ils lui appartiennent. Là commence tout ce qui peut être imputé à l'
il n'y a mérite pour l'homme qu'après la liberté. Il faudra donc dire que ce n'est pas l'in
la personne proprement dite, qui est créé par la liberté, mais la personne morale; pour être
personne il suffit de savoir; pour être personne morale, il faut de plus que les act
personne puissent lui être imputés, il faut qu'elle soit libre.

Revenons au mérite et au démérite. La nature qui fait la destinée sont
nous la trouvons heureuse. Nous ne voudrions pas voir cette personne malheureuse, d
parce que nous aimons l'ordre, ensuite parce que la sympathie nous intéresse en sa faveur
n'est donc pas pour elle que nous désirons son bonheur, c'est par amour pour l
de plus par un penchant de notre sensibilité. Il n'y a pas là de sentiment d'équité,
contraire si nous voyons cette personne naguère si facilement heureuse, tomber
condition de l'homme et n'arriver que péniblement au bien, nous voudrions la
revenir à l'ordre; nous nous intéressons à elle sympathiquement. Mais outre
deux motifs, il en paraît un autre, la justice. Nous trouvons juste qu'elle soit qu'il
heureuse. La personne morale a donc pris naissance et nous lui désirons le bonhe
très notamment. Là il y a possibilité de mérite et de démérite; mais la question sub
si dans le cas de la nature humaine engagée dans le combat, nous lui souhaitons
et jugeons qu'elle le mérite, que signifie pourtant ce mot de mérite. Ici nous d
exposer deux opinions sur le mérite, qui toutes deux ont régné et ont leurs
dans les jugements du sens commun.

Comment une nature qui tombe en ce monde avec une organisation 12
porte au bien peut elle mériter en luttant contre les obstacles qui la

de ce bien! Cette nature dit-on ne fait que suivre sa propre tendance, elle n'a pas l'ombre de mérite; c'est tout simplement de l'intérêt bien entendu; c'est une nature qui obéit à sa constitution, et rien de plus. En quoi donc encore une fois consiste le mérite. Ici les systèmes se séparent.

La première explication et la plus commune observe que notre nature abandonnée à elle même et mise en face de l'obstacle ne tend pas plus à surmonter cet obstacle qu'à se reposer; si on la laisse à elle même elle passera continuellement du besoin de la lutte, de la lutte à un nouveau besoin, en sorte que la lutte sera toujours sans succès parce qu'elle sera sans persévérance. Si donc ne peut arriver au bien en laissant faire sa nature, c'est faire violence à elle de la forcer à persévérer; c'est la sacrifier que de la forcer à s'abandonner à un combat durable. Ceux-là donc considèrent l'œuvre qu'opère la liberté comme du dévouement, comme un triomphe sur nous mêmes, mais ils découvrent un autre mérite. Pour arriver à la connaissance de l'ordre, il faut une première lutte; on a vu qu'il en fallait une seconde pour s'attacher à l'ordre quand on l'a conçu. Voilà donc deux luttes, 2 conquêtes, 2 mérites. Tous deux sont l'œuvre de la liberté. Mais quand un être néglige de découvrir l'ordre et ne peut pas donner la peine à son intelligence de cet effort, il y a démérite; il y a encore démérite quand il néglige le bien qu'il a connu. Il peut donc démériter doublement, comme il peut doublement mériter.

L'autre opinion plus élevée et plus large prétend que par là seul que nous sommes hommes, nous méritons, qu'on ne peut sortir de cette vie sans être plus digne de bonheur. On admet que la liberté ou la personne morale soit bien qu'elle lutte pour le bien, c'est travailler dans l'intérêt bien entendu de sa propre nature, c'est aller au bonheur; que le repos c'est le malheur. On admet donc que la personne morale est intéressée, qu'elle ne travaille qu'à son but. Ainsi où les autres ont trouvé le mérite ils ne trouvent que l'intérêt, où les autres n'ont vu que le dévouement, ils ne voient que l'égoïsme. Mais ce qu'ils perdent de ce côté, ils le retrouvent ailleurs et font un autre mérite. Par cela que l'homme souffre, en effet toute lutte et souffrance, l'homme mérite. Le sacrifice consiste à lutter à souffrir, le sacrifice est donc inévitable, il se crée une personne morale qui n'était pas et parce que la souffrance est indispensable dans la condition humaine qu'il suffit d'être pour souffrir; même sans faire le bien on voit que tout homme mérite plus ou moins. En effet tout homme connaît le bien, le veut ou le fait. C'est être déjà plus digne du bonheur que de le connaître, car celui qui

connoît une chose le mérite mieux que celui qui l'ignore. C'est être plus d'
encore que de le vouloir. C'est atteindre à un degré plus élevé que d'y travailler. Connaiss
du bien, volonté du bien, efforts pour l'accomplir, tels sont les divers degrés d
humain, et pour mériter ainsi, il n'est pas nécessaire de savoir que nous sacrifions
nature.

Ici on pourra comparer la nature humaine environnée d'empêchements
des ouvriers qui vont au bien sans obstacles; si cette dernière nous offre le plus grand b
dont l'autre seulement vous trouverez le sublime. Il suffit donc de parler pour la
humaine pour mériter, et le plus mauvais des hommes quand il en sort, vaut
toutefois que quand il est entré parce qu'il a souffert. C'est dans ce sens peut être qu'
entendre cette g^de^ parole de l'évangile: il y aura plus de joie dans le ciel pour l
converti que pour mille justes, c.-à-d. que la nature qui a péché, mais qui a lutté, qui
a mérité plus que la nature qui est restée pure, mais sans combat.

Ainsi donc, deux façons d'entendre le mérite; les uns disent que lutter pour l
est sacrifier notre nature; les autres permettent à l'homme de savoir que lutter pour
est agir dans son intérêt, que la vertu est le chemin du bonheur; mais ils soutiennent
tout homme quand même il connoîtroit l'ordre sans s'y soumettre, est méritant.

Ces deux opinions peuvent s'allier. Nous sacrifions souvent notre nature aveugle
c'est à elle même plus éclairée, à ses intérêts bien entendus; nous la servons en la
et ce n'est pas proprem^t^ elle que nous sacrifions, mais bien ce qui est passager à
stable. Il y a donc deux degrés dans le mérite, le 1er de dompter les veillétés passagères, de m
le 2e de souffrir en servant les tendances primitives de notre nature.

Si la question est ainsi subdivisée, elle n'est pas résolue; il reste à savoir pou
nous croyons qu'on soit plus digne du bien quand on l'a connu, voulu, quand on a
l'obtenir. D'abord notre intelligence prononce ainsi et nous sommes accoutum
reconnaître la sureté de ses jugements. Ensuite on peut chercher ce qu'il y a dans la
personnelle de l'ordre, dans l'amour qui nous porte à le vouloir, dans la lutte pour y
qui rend l'homme plus digne du bonheur et le fait méritant; les nous v
à la création de l'homme moral.

§. 49.

Nous revenons sur le mérite et le démérite. Dans les deux opinions que nous avons
il y a une égale vérité. Mais il faut trouver comment deux opinions qui semblen

peuvent cependant être vraies. La condition actuelle est la condition de la création de l'homme; l'homme s'empare de son activité divine et la dirige. Cette direction lui appartient, mais dans tout acte il y a deux choses et pour ainsi dire deux portions, celle de Dieu, c'est l'activité; celle de l'homme, c'est la direction. De là résultent les contradictions et l'unité de la vie. De là le double sentiment de notre dépendance et de notre indépendance en effet nous sommes cause et effet. Par suite de cette distinction parmi nos actes, il en est que nous rapportons à nous, comme il en est que nous répudions.

Voilà donc une double conviction; nous sommes déchus d'un état meilleur, et pourtant nous sommes ici bas à l'épreuve et destinés à de grandes choses; ces deux opinions vivent ensemble dans notre esprit.

De l'être divin sort donc l'être humain, merveille de la création. Excepté Dieu qu'y a-t-il en effet de plus noble en ce monde qu'une création, qui autant qu'il se peut devient indépendante de son créateur. Bien plus, nous nous faisons des droits sur le créateur, nous lui imposons des devoirs envers nous. En effet, si l'homme accomplit sa destinée, comme Dieu est aussi bien que lui soumis à la justice, Dieu lui doit sa récompense. L'homme n'est si grand que parce qu'il est libre.

Le plus méchant de nos semblables, a toutefois gagné en sortant de la vie, car il a été homme, et c'est là la justification la plus haute qui se puisse donner de la vie actuelle.

Ce n'est pas tout, c'est l'homme qui accomplit sa destinée, et non pas Dieu, car l'homme est libre; il l'accomplit parce qu'il la connaît et qu'il est libre; l'idée du devoir n'est donc pas une abstraction, elle est une suite nécessaire de notre nature. Notre destinée est écrite dans les tendances primitives de notre nature, dans la partie vraiment divine de notre être.

Mais la liberté peut par sa nature même ou conduire notre nature ~~à~~ sa ~~de~~ destinée ou l'en éloigner. Dans ce dernier cas, l'homme se développe mal; nous sommes deux et une moitié de nous, l'être divin ne s'est pas développé. Il y a donc désaccord, souffrance, il y a mal, il faut mener tout d'accord.

Cette vie c'est ce qu'il y a de plus noble au monde et on ne peut en concevoir un meilleur état que cet état flétri par notre dédain du nom de misérable. Mais à quoi bon, dira-t-on l'existence de la liberté? parce qu'il est bon que ce qu'il y a de mieux existe.

Du point de départ où nous sommes placés, jusqu'au terme où la souveraine vertu sera réunie au souverain bonheur, il y a loin sans doute, mais alors la liberté supposera et l'être digne parce qu'il aura été libre sera en même temps heureux et saura bien mieux apprécier son bonheur. Remarquons de plus que la liberté n'altère pas l'état primitif qui est au fond de nous; et ainsi s'unit la fatalité de nos penchants et la liberté de nos actions.

§. 50.

Le but et l'effet de cette vie, c'est de créer un être maître de soi. Une fois que l'homme est créé, il le sent, il sent qu'il doit connaître et développer sa dignité. Quand l'homme se livre à la passion, il se dégrade, il sent qu'il est moins respectable, car le propre du sentiment qu'excite en nous la vue de la liberté, c'est le respect ; c'est au fond aussi le sentiment produit par le sublime.

L'enfant est beau, il est aimable aussi bien que la femme créature plus faible et plus emportée par la fatalité que l'homme. Mais ce qui nous frappe d'un respect involontaire c'est l'homme fait luttant. Ce spectacle est voisin du sublime, parce que là éclate la liberté, et qu'on ne pense pas que cette comparaison soit avancée légèrement ; on peut citer beaucoup d'exemples. Où le caractère propre et le cachet individuel de l'homme séparé de tous les autres caractères qui semblent ordinaires, cause à lui seul du respect, et excite en nous le sentiment du sublime. Ainsi aujourd'hui, un homme fort et mauvais nous inspire plus de respect qu'un homme faible mais honnête. D'où vient cette différence ? c'est que la liberté est encore là ; la force qui la possède est souverainement respectable.

Par là se découvre une chose nouvelle, c'est que la liberté est digne par elle-même, et non seulement comme moyen de bien et sanctifiée par le bien qu'elle peut produire, mais de plus elle est digne encore comme moyen. Si l'on force un homme honnête de faire le bien, le bien produit sera sans doute dans l'ordre, mais pour arriver à un tel résultat quel mal aura-t-on fait ? On aura détruit un homme. Quand on dit que l'homme est ici bas pour faire le bien, il faut donc s'expliquer. Il faut avant tout que l'homme, c-à-d. l'individu libre existe. Le but de la vie et son effet la création libre de l'homme, non pas le bien. En effet, si le but de la vie était le bien elle était inutile, elle était absurde. Car dans l'ordre parfait, le bien se serait accompli tout entier, tandis que quoi que fasse l'homme, le bien qu'il pourra produire ne sera jamais qu'incomplet. Dans ce qu'on appelle la vertu, il y a deux éléments, celui de l'humanité, et du bien. L'homme doit être pour que la vertu soit. Ensuite, l'homme libre peut se conformer à l'ordre qu'il connaît et ainsi qu'il doit exécuter. S'il se conforme à l'ordre sa vertu est complète. Ainsi, tout acte vertueux vient d'un homme et conforme à l'ordre. Que le succès manque à l'acte, l'acte reste vertueux.

Il y a donc intérêt fondamental pour l'homme à rester libre. Cela est si vrai que nous avons tous éprouvé que quand on veut nous imposer le bien, nous sommes tentés de faire le mal ; c'est le sentiment intime de liberté qui est en nous qui nous dit qu'il faut conserver ce qu'on veut détruire en nous, la condition de toute vertu.

Un rapport bien étroit unit l'ordre et la liberté. Conserver le ppe de la liberté c'est suivre l'ordre. Suivre l'ordre c'est ~~[illegible]~~ conserver le ppe de la liberté. Ce que l'homme trouve plus dans l'ordre, c'est le maintien de sa liberté. L'ordre en effet est la conservation de ce qui est. La liberté est, il est de l'ordre de la développer, car la loi d'un être est de devenir tout ce qu'il peut être. Aussi, quand on a mis la liberté et la raison en opposition, c'est qu'on n'avoit que des vues partielles et incomplètes et qu'on voyoit la liberté uniquement comme un moyen.

Ceci rentre dans les ppes d'où nous sommes partis. En effet la destinée de l'homme ici bas c'est de conserver et de développer ce qui seulement est propre à la condition humaine. Il y a donc pour nous à s'unir sur la nature et sur la diversité ou sur la vertu des éléments qui la composent, liberté, ordre; l'obligation n'est que la vue du bien et le pouvoir de le faire. Il y a donc dans tous les hommes une égalité dans les moyens, ou moins ce qui assure et console, égalité dans le chemin de la vertu. De plus la vertu n'est possible que dans un état comme celui-ci, d'obstacles, de combats, d'incertitudes. L'instinct de tous les hommes veut de plus en plus confirmer ces vérités universelles. Cet instinct qu'on ne peut méconnaître dans le sentiment de la liberté se reproduit dans celui du beau et du sublime. Le sentiment du sublime a pour cause une individualité sentie libre et luttant, le beau pour cause précisément le contraire, un développement sans liberté, une position sans obstacles, une tendance sans combats.

§ 51.

Nous présentons aujourd'hui qq explications données de la vie actuelle. Toutes prouvent une chose, c'est que la vie actuelle a besoin d'une explication. En effet, si nos idées d'ordre et le monde que nous connaissons s'accordoient, il y auroit harmonie entre le fait et le droit, et la nécessité d'une explication n'auroit pas apparu; preuve suivant nous que la nature humaine est encore au dessus de sa condition.

Ce désaccord si universellement senti, se résout dans l'existence du mal et du malheur; c'est là que le fait ne s'accorde pas avec le droit; dans tous les systèmes sur ce sujet, il y a du vrai et du faux.

Le plus primitif de ces explications, c'est celle du manichéisme. Le manichéisme n'est que la contradiction aperçue entre le bien et le mal sur la terre transportée du fait au ppe, de l'effet à sa cause. Il y a du bien, de l'ordre et des faits en harmonie avec nos idées d'ordre. Il y a de plus du désordre, des faits contraires à ces idées d'ordre; de plus rien n'est incréé, tout a une cause. L'induction la plus naturelle de ces faits devoit donc être celle-ci: existence d'un ppe qui produit le bien et d'un autre ppe qui produit le mal. Et cette incertitude est tellement naturelle, inévitable que le manichéisme est de la plus haute antiquité et qu'aucune religion n'est pure de sa doctrine plus ou moins

modifiée. C'est qui prouve encore l'antiquité du manichéisme, c'est que l'op
de la nécessité d'une cause unique très immédiate et toute naturelle ...
cependant être précédée par l'opinion qui reconnait deux principes. A l'époque du
manichéisme la raison avait donc fait bien peu de progrès.

D'un autre côté, cette première doctrine part d'une fausse idée. Elle vo
le bien et le mal comme deux réalités distinctes et se choquant. Il n'en est p
ainsi. Toute nature tend à accomplir son bien, c-à-d, à se développer; c'est
bien réel, le mal, c'est le contraire; il est la privation, la négation du développt.
voit donc qu'il ne peut y avoir deux sortes de causes. Le mal vient uniq
de la mise en opposition des natures; il faudrait donc attribuer le bien au
a créé les natures et le mal aux ... qui auraient mis en opposition ces mêmes na
Mais comment l'être qui a créé n'a-t-il pas eu à sa disposition leur arrange
Celui qui a fait le plus, n'a-t-il pu faire le moins, et qui peut être supérie
celui qui a créé. On ne peut donc tellement séparer le bien du mal qu'on l
attribue à deux causes. Comme la liberté est une seule chose, dont la condit
essentielle est que le bien et le mal soient possibles, on ne peut partager le mal
deux principes séparés. Les inventeurs du manichéisme devaient donc être bien peu
avancés dans la réflexion, et comme l'humanité ne se passe en se dégradant, le
manichéisme doit être bien primitif. Il n'est en effet que l'expression d'une pr
traduction légèrement systématique.

L'opinion de la punition porte davantage le caractère de la réflexion. Elle
plus avant dans la nature des faits. Elle suppose en effet qu'on a aperçu cette d
la déchéance; on a cherché alors pourquoi l'homme était déchu et la raison qu'on
imaginer a été le péché primitif. Cette idée de punition est bien prise de la
réalité, mais on a attribué au passé ce qui appartient à l'avenir et ce déplacement
a pris naissance au sentiment profond de notre chute. Toutefois il y a contradiction
entre notre état présent et l'idée de punition; celle-ci suppose, et ce qui n'est pas
et le souvenir de la faute et le souvenir de la peine imposée, autre opinion: si l'homme
péché, c'est dans un état antérieur et semblable à celui-ci. En effet il faut
capable de démériter, il faut donc encore une explication de la vie antérieure où le d
était possible. La difficulté n'est que reculée.

Reste une troisième opinion, celle de l'optimisme. Là aussi se trouve une idée vra
c'est que les choses sont beaucoup mieux qu'on ne le pense et qu'en dernière an

141. il n'y a que des apparences de mal. Le système de l'optimisme traduit une civilisation bien plus avancée que les deux autres. Les auteurs de cette noble doctrine ont été convaincus que l'être qui a fait le monde étoit un, que des mains de cet être, le monde devoit sortir bon et dans sa nature et dans son but; que voir le mal, c'étoit se tromper. Mais ici deux interprétations ont été mises en avant et l'optimisme s'est divisé. Les uns ont dit que ce que nous prenions pour le mal n'en étoit pas et qu'ainsi l'ordre absolu du monde étoit bon, mais que cet ordre en s'accomplissant produisoit des faits qui étoient jugés mauvais par nous et qui nous blessoient, mais qui étoient utiles à l'ensemble. Et ainsi, on cherchoit comment les faits qui nous blessent sont cependant utiles à l'ordre universel, opinion très subtile et souvent ridicule dans ses applications. On peut en effet concevoir que l'être ait pu faire un ordre où le malheur des individus ne seroit pas un moyen d'ordre gal. Ce dernier ordre seroit l'ordre parfait. D'où il suit que celui-ci est moins parfait, qu'il y a un élément d'imperfection, d'où résulte l'existence du mal qu'on veut détruire. Il s'en suivroit de plus que la liberté n'existe pas. Si tout en effet est nécessaire pour l'ordre universel, toutes nos actions ne sont que des pièces de cet ordre; elles étoient prévues, nécessitées. Ce système soutenu par Pope a été gaiement réfuté par Voltaire.

L'autre branche de l'optimisme est la doctrine de l'épreuve. Tout est bien; s'il y a du mal il est une condition de plus grand bien. On reconnoît le mal, mais comme nécessaire. Ce système s'accorde avec tout ce que nous avons dit de la vie. L'homme est créature et indépendant, créature et créateur, la vie actuelle pouvoit seule produire cet effet, d'où il suit que le mal réel que le mal moral sont les conditions et du bien réel et du bien moral, et en réfléchissant on verra qu'il y a bien moins de mal ici bas qu'on ne se l'imagine. Tout en effet est imperfection sur la terre; mais presque tout le mal qui s'y produit étoit nécessaire et de plus se trouve ainsi toute justifié par les conséquences

§. 52.

Nous allons présenter un résumé des résultats de nos recherches. Nous n'avons traité que quatre questions.

1° Quelle est la destinée de l'homme. Nous avons cherché ce qu'était l'homme dans sa constitution fondamentale; puis nous avons mis l'homme dans sa condition actuelle et nous avons eu la détermination définitive de la destinée humaine.

2° Nous avons cherché ensuite, si en comparant la destinée en droit, la destinée en fait, on trouvait l'une égale à l'autre. Nous avons reconnu qu'il faut que la destinée s'accomplisse; de là la nécessité d'une autre vie.

3° Nous avons examiné s'il y a qq chose dans l'âme qui s'oppose à la p[...] de son existence.

4° Enfin, nous avons examiné pourquoi l'homme ayant une destinée et pouvant l'accomplir ici bas toute entière, n'a pas été tout d'abord placé dans l'état où il peut atteindre à son plein développement. A quoi bon cette imperfection momentanée, ce retard? A quoi bon la vie actuelle. Nous avons vu que la vie actuelle avait pour but la création de l'homme, la liberté. Dans cette création de l'homme se trouve la bonté et la grandeur de la vie actuelle.

Ainsi nous avons embrassé le passé, le présent et l'avenir. Nous ne nous sommes après tout occupés que d'une seule question, mais la plus importante, toutes les religions ont cherché le mot. Elle se divise en 3 questions particulières: Quelle est la destinée de l'homme ici bas? Quelle sera cette destinée après ce[...] ou quelle est l'explication de l'actuel? Qu'est-ce enfin qui a précédé notre apparition sur la terre. Nous sommes arrivés à des résultats positifs, nous avons fixé l'idée qu'il faut attacher aux mots, bien, ordre, devoir, vertu, mots [qui] ne sont qu'expressions sous différentes formes de l'énigme de la destinée. Le bien c'est ce pourquoi l'homme est fait; définir le bien, c'est donc définir la destinée humaine, c'est résoudre la question morale. Par là nous avons [...] et fait comprendre toutes les solutions de la question morale.

L'esprit de nos recherches psychologiques a été que rien de faux ne peut entrer dans une tête humaine. Car la réalité se présente à tout homme, le fa[...]

n'est que dans l'exclusif. La vérité d'une idée n'est que sa conformité parfaite avec la réalité. En examinant la réalité, nous y avons trouvé l'explication de toutes les opinions; nos solutions ne sont donc que l'analogue et la réunion des solutions diverses; elles les embrassent toutes, elles sont plus larges.

Du même point de vue et des mêmes principes se tirent d'autres conséquences plus consolantes encore pour l'humanité; c'est que dans sa conduite morale l'homme va toujours au bien, comme dans ses recherches la philosophie va toujours à la vérité. Le mal est donc l'impossible aussi bien que le faux, du moins le mal et le faux positifs. Le mal n'est que l'incomplet du bien, comme le faux l'incomplet du vrai. Le mal c'est que les hommes sacrifient un bien à d'autres biens. Ainsi l'ambitieux sacrifie au sien le bien des autres.

L'erreur et le mal viennent tous deux de l'ignorance. Or, comme l'humanité s'éclaire, ces deux fléaux doivent diminuer. De là une grande bienveillance pour toutes les opinions, une grande tolérance pour les actions. Le mal en effet est un bien, car il est la condition et le moyen du plus grand de tous les biens, la création de l'homme, de la liberté.

ECOLE NORMALE SUPERIEURE

Ecole normale. (cinquième année)

Avant d'aposer de l'étude du mode actuel de l'existence à celle de la destinée actuelle et antérieure, il est bon de faire remarquer la diff.ce qui y a entre les différentes parties de notre cours.

Celle que nous venons de terminer, l'étude du mode actuel de l'existence du moi se compose d'un certain nombre de faits observables. Mais la destinée actuelle, future et antérieure ne sont pas des choses dont l'observation peut découvrir la nature. La destinée actuelle dont nous allons nous occuper ne peut nous être manifestée par aucun phénom. observable; nous ne pouvons l'atteindre que par le raisonnement. Il faut trouver dans les faits qui composent le mode actuel de l'existence la révélation de la destinée actuelle ~~dont nous occuper~~ et poser d'avance des ppes qui puissent nous faire distinguer parmi ces faits ceux qui peuvent nous révéler une destinée. Nous avons donc à chercher d'abord ce que c'est que la destinée d'un être ~~tel~~ en général, puis ce que la destinée d'un être tel que l'homme; c'est donc le raisonnement seul qui nous guide. Le raisonnement partant de principes pris dans ce que nous savons déjà, c.-à-d. dans le nombre des phénom. qui composent le mode actuel dont nous venons d'achever l'étude.

Les questions qui vont nous occuper sont très intéressantes, surtout les deux premières. Peu de philos. se sont occupés du mode actuel de l'existence et de la destinée antérieure, tous ont parlé de la destinée actuelle, c.-à-d. morale et de la destinée future, c.-à-d. de la religion. Tous les peuples les ont posées et résolues. Un peuple est toujours inquiet tant qu'il n'a pas ... de faites croyances par des croyances nouvelles. On a vu des nations arriver à ne posséder plus aucune solution sur les questions morales et religieuses, se livrer au désespoir et se précipiter dans les plus déplorables ... suite du paganisme.... Décadence du peuple Romain. Déjà Platon, ... Cicéron et d'autres avaient abjuré le paganisme. Le peuple suivit tard. Ce fut alors que le christianisme parut et détrôna la religion professée jusqu'alors. Il n'est pas nécessaire de recourir à des causes surnaturelles

149. pour expliquer l'étonnante rapidité avec laquelle il se répandait dans tout l'univers. Cette révolution était nécessaire, attendue. Chacun devoit, des croyances satisfaisantes sur la morale et la religion. Elles ne furent pas imposées aux hommes sans examen; elles étaient vraies, elles étaient faciles à saisir, et quand nous cherchons nous-mêmes ces solutions avec les seules lumières de la raison, nous les trouvons parfaitement conformes à celles que renferme l'évangile dans sa pureté primitive. Mais bientôt elles se dénaturèrent en passant à travers les ténèbres du moyen âge. Au lieu de conserver une intelligence claire des dogmes évangéliques, les hommes les adoptèrent parce que d'autres avant eux les avaient crus. Mais ils ne pouvaient plus les comprendre. Leur raison n'était pour rien dans leurs croyances. Le christianisme par cela cessa d'être entendu. Chacun le commenta selon ses intérêts ou selon les circonstances, et cette même ignorance qui avait dénaturé les vérités primitives fit introduire des dogmes nouveaux, des articles de foi. Seulement on ne fit plus de distinction entre les diverses croyances et toutes furent également imposées au peuple sans qu'il fût permis de les soumettre à l'examen de la raison. Les lumières revinrent et avec elles l'esprit d'examen. Rien ne peut intéresser plus que les questions sur sa destinée actuelle et sur sa destinée future; ce fut vers elles que se porta d'abord l'esprit philosophique. On se mit en tête à examiner la nature des solutions que présentait le christianisme. Ce qui frappa, ce qui devait en effet frapper d'abord, ce furent les dogmes absurdes que l'on avait ajoutés aux vérités primitives. On donna alors d'un excès dans un autre; on avait tout cru, on condamna tout, le fond de la doctrine qui était vrai, aussi bien que le faux. Le christianisme tout entier enfin fut rejetté. Ce fut l'ouvrage de la philosophie téméraire du dernier siècle. Voilà pourquoi il n'y a plus en général ni morale ni religion. Nous avons à relever l'édifice écroulé. C'est à notre siècle de montrer qu'on a tort de conclure des erreurs à l'absence de toute vérité. Si la politique n'absorbait pas tout, on verrait bientôt s'opérer une révolution religieuse aussi grande que la première. Espérons qu'elle ne sera que d'une nature philosophique et qu'elle ne fera que nous ramener au christianisme primitif, à l'évangile des premiers chrétiens. Il faut éclairer la raison et ne

point imposer des systèmes mystérieux, donner aux peuples une morale qu'ils puissent comprendre et faire une religion qui leur donne des espérances positives et faciles à réaliser.

Nous allons essayer de déterminer quelle est la destinée actuelle. Nous chercherons comme nous l'avons annoncé le principe de cette détermination dans ce qui compose l'état actuel, parce que pour savoir dans quelle fin l'homme a été placé sur la terre, il faut examiner ce qu'il y est. Mais avant d'examiner quelle est notre destinée, nous devons établir ce que c'est que la destinée d'un être tel que l'homme.

La destinée d'un être en général, c'est la fin pour laquelle il a été créé; o[illegible] une force non libre une destinée, on découvre cette destinée dans la direction que prend la force, direction qui est donnée par une force supérieure. Déterminer sa destinée, c'est examiner ce qu'elle fait continuellement. Mais il n'en est de même de la destinée d'un être tel que l'homme, d'un être libre; car il prend toutes les directions possibles et aucune de ces directions n'indique sa destinée. Comment donc arriver à la connaissance de cette destinée? Mettons en présence d'une force libre et examinons la, si rien n'agit sur elle, si rien ne la sollicite, il est évident qu'elle n'aura aucune destinée parce que dans tout ce qu'elle fera, elle n'aura d'autre but que celui qu'elle voudra se donner. Si au contraire, elle reçoit une action d'une force étrangère et cette force lui apparaisse comme devant être obéie, elle se déterminera et alors elle aura une destinée. Donc il n'y a de destinée pour un être libre qu'autant qu'il y a une règle obligatoire, imposée à cet être par un être dont il reconnaît la supériorité. Cette règle ne force pas la liberté; elle impose des lois qu'elle admet, et dès qu'elle les admet, elle a une destinée. Il s'agit donc de voir maintenant si l'homme voit au-dessus de lui une règle obligatoire et quelle est cette règle. C'est à ces deux questions que se ramène la question totale de la destinée actuelle. La première constitue la morale générale, la seconde la morale particulière. On cherche d'abord s'il y a une règle, une obligation que nous ne devions jamais perdre de vue; ensuite on examine en quoi consiste cette règle, c. à d. quelle est la destinée de l'homme, ce qu'il doit faire, les lois qu'il est obligé de respecter.

Commençons par la morale gale; si l'homme a une destinée, il a une
15. règle qu'il reconnaît, à laquelle il se sent obligé, non forcé d'obéir. Or, nous ne pouvons trouver cette règle que parmi les phénom qui agissent sur le moi, qui sont pour lui des motifs. Nous avons reconnu ces motifs différens, nous les avons partagés en deux classes, les sensibles et les intellectuels. La question se réduit donc à chercher s'il y a parmi les motifs sensibles et intellectuels une règle reconnue par le moi comme obligatoire; si nous n'en trouvons pas, nous conclurons que l'homme n'a pas de destinée. 1° Examinons si parmi les motifs sensibles il y en a qq un qui porte un caractère obligatoire.

Tout motif sensible se ramène au désir du bonheur. La liberté se reconnaît elle obligée de faire le bonheur de la sensibilité? Si elle s'était obligée, ce serait là sa destinée. Mais rien ne peut lui en faire un devoir; rien ne peut l'empêcher de chercher son malheur. Il est même des cas où elle se croit obligée de le faire. Donc la morale de l'intérêt manque de base. Nous allons ici exposer cette morale; nous l'examinerons dans ses pp^es, dans ses conséquences et nous la réfuterons.

Les deux pp^es de la morale de l'intérêt sont 1° qu'une action ne peut jamais être qualifiée que d'utile ou de nuisible. 2° qu'il n'y a jamais d'autre motif de détermination que le désir du bonheur. Or ces deux pp^es sont faux comme nous l'avons déjà montré. Nous jugeons qu'une action est juste ou injuste en elle même; nous reconnaissons les obligations que nous impose la [illegible] du devoir. La source de cette première erreur est dans le système métaphysique de la sensibilité; ce n'est qu'une déduction rigoureuse de ce système qui est faux. La sensibilité ne contient pas toutes les connaissances. La seule explication qu'on puisse donner de ce système, c'est qu'on peut soutenir jusqu'à un certain point que si jamais l'homme n'avait éprouvé de sensations jamais il n'aurait connu le corps. Voici maintenant la conséquence de cette doctrine métaphysique.

S'il est vrai que toutes nos connaissances dérivent de la sensibilité, il est vrai aussi que jamais nous n'avons pu obtenir la connaissance du bien et du mal moral, puisque nous n'avons pu distinguer dans les actes

d'autres caractères que ceux d'utile et de nuisible. Donc nous ne pouv
pas nous déterminer par d'autres motifs que par celui de notre intérêt.

Passons maintenant aux conclusions politiques qu'on peut tirer de cette
Si l'unique mobile de nos actions est le désir du bonheur, comme ce d
ne peut être obligatoire, il s'ensuit que nous ne sommes obligés à rien et
et que d'un autre côté nous pouvons faire tout ce que nous voulons.
Où s'arrêtera donc la liberté? là s'arrêtera la force de chacun, le droit du
fort sera donc le premier de tous et cette conséquence est rigoureuse.
de guerre devient un état naturel. Lorsque la guerre sera devenue fatig
les hommes verront qu'il serait meilleur de faire des conventions et
mettre bas les armes; mais une loi ne peut avoir de force qu'autant q
est juste et comme dans le système de l'intérêt il ne peut pas y avoir
justice, les lois seront impuissantes dès que l'intérêt voudra les abattre,
loi sera péritable dès qu'un des membres de la société se croira intéressé
violer. A quoi donc sera-t-on réduit? ou bien un certain nombre d'hom
s'emparera de la force au préjudice des autres, ou bien tous conviendront
d'établir au dessus d'eux une force supérieure à toutes les autres qui
mise à côté des lois pour les protéger et de là le despotisme absolu. V
sont pour la politique les conséquences rigoureuses du système de l'i
On peut en déduire aussi des conséquences religieuses; car si l'intér
la mesure de tout, il n'y a ni mérite, ni démérite sur la terre et
il n'y a plus de raison de croire à l'immortalité de l'âme ni aux
peines et aux récompenses d'une autre vie.

Nous allons maintenant exposer les autres systèmes qui ont rep
sous d'autres formes la doctrine de l'intérêt.

Il faudrait, si l'on voulait procéder logiquement à la recherche d
morale, c.à.d, de la règle qui doit diriger nos actions, examiner
c'est que l'homme, ce que peut être un bien pour lui et à quelle con
elle devient obligatoire, puis chercher s'il est véritablement une loi d
laquelle il recevrait ce caractère d'obligation. Ce serait là la marc

1/3. le plus sûr d'arriver à la détermination de la véritable morale. Mais
l'ignorance d'une pareille méthode et plus encore, le parti pris d'avance
d'établir une certaine règle et de la faire prédominer dans un système
ont empêché la recherche dont nous venons de parler. Ainsi on s'est
mis à imaginer une loi à laquelle on peut se confier. Chacun a proposé
la sienne. Il est à remarquer cependant que tous ces systèmes différens entre eux
et différens des deux seuls possibles rentrent pourtant dans ces derniers.
Nous allons en exposer plusieurs et montrer qu'ils peuvent être ramenés
à la doctrine de l'intérêt, que par là ils sont faux comme elle. Nous ferons voir
aussi qu'ils sont faux considérés en eux-mêmes parce qu'aucun d'eux n'explique
la destinée actuelle. Des sept ou huit dont nous allons parler, il en est qui
reconnaissent ouvertement l'intérêt pour ppe de nos actions. Les autres
n'ont été faits au contraire que dans ~~la doctrine~~ l'intérêt de la doctrine et du dés-

La doctrine de l'intérêt a été professée sous deux formes différentes et
a égalemt régné sous l'une et l'autre dans la Grèce et au 18e siècle. D'un
côté elle prétend que l'homme tend uniquement au plaisir physique, que
la fin de son existence est de le rechercher sans cesse et que par conséquent
la seule loi qu'il doive reconnaître est celle qui le pousse à tout faire pour se
le procurer. De l'autre côté, elle prétend qu'il y a des plaisirs préférables à
ceux du corps et que comme la loi de l'intérêt commande de rechercher
le plus grand bien, il faut sacrifier les plaisirs du corps à ceux de l'âme qui
sont bien plus vifs, bien plus délicats. C'est la doctrine d'Épicure; la doctrine
de l'intérêt n'est nullement déguisée sous ces deux formes.

Passons aux autres systèmes qui se ramènent à la doctrine de l'intérêt
mais qui dans l'intention de leurs auteurs devaient la renverser. Le premier
est celui du sentiment moral soutenu en Angleterre par Hutcheson, en
Allemagne par Jacobi, en France par Rousseau. Ces trois phes trouvaient dans
leur patrie le système de l'intérêt en vigueur; ils en reconnurent les vices.
Ils soutinrent que le désir du bonheur n'est pas le seul motif qui nous fasse
agir et ils virent de plus que cette règle une fois reconnue entraînerait
à tous les désordres. Ils s'étudièrent donc à la détruire. Ils voulurent

montrer que la doctrine de l'intérêt était fausse en elle-même et funeste dans ses conséquences, ils en cherchèrent une qui fût désintéressée, et ils dirent à l'homme : fais sans crainte toutes les actions qui sont suivies du plaisir d'avoir bien fait et évite celles qui sont suivies de la peine d'avoir mal fait. Rousseau appelle conscience cette faculté qui ressent le plaisir ou la peine, Hutcheson l'appelle sentiment moral et Jacobi lui donne un nom à peu près semblable.

Cette doctrine peut s'interpréter de deux manières : ou bien elle veut dire faites les actions qui doivent être suivies du plaisir d'avoir bien fait parce que vous éprouverez ce plaisir ; et elle rentre alors dans le système de l'intérêt.

On peut encore l'expliquer d'une autre manière et c'est probablement le sens qu'y attachait Rousseau. Servez-vous du plaisir et de la peine qui suivent une action comme d'un signe pour reconnaître qu'elle est bonne ou mauvaise, ce n'est pas une doctrine intéressée. Mais malheureusement la règle est variable, inobligatoire, inapplicable, car le plaisir ou la peine qui suivent ces actions varient selon la sensibilité, jusque-là que dans certains individus les plaisirs et les peines sont absolument nuls. Or le bien et le mal sont absolus. Enfin cette règle est inobligatoire et c'est là son plus grand défaut ; elle n'est pas une règle. On conçoit en effet qu'aucune liberté ne peut être forcée de faire une action parce que cette action est suivie d'un plaisir. Elle n'est pas applicable en effet, il est vrai qu'à la suite d'une action bonne ou mauvaise l'agent éprouve plaisir ou peine, mais c'est à condition qu'il ait jugé antérieurement cette action moralement bonne ou mauvaise. C'est donc à condition que nous aurons déjà reconnu la bonté ou la méchanceté d'une action qu'apparaîtra le signe qui doit nous montrer ce qui est bon et mauvais. La règle n'est non plus applicable en adoptant la première interprétation.

Il est un autre système non moins célèbre que le précédent, celui de la sympathie soutenu par Smith. Voici sur quoi il se fonde. A la vue de la douleur chez les autres, nous éprouvons une souffrance et cette souffrance est une souffrance sympathique qui nous porte à soulager les malheureux. Obéissez à ce sentiment si vous voulez être vertueux. Le principe sur lequel repose [cette] règle est un plaisir éminemment intéressé, car si l'on fait

abstraction du devoir de soulager les souffrances des autres, qu'on ne cède
111. qu'au désir de les soulager parce que leur vue nous est pénible, il est clair que
c'est pour nous seuls que nous agissons. Nous pouvons peut-être oublier que c'est
notre malaise que nous voulons faire cesser, mais il n'en est pas moins vrai
que c'est là notre unique but. C'est donc encore placer la règle de notre conduite
dans le désir du bonheur; cette doctrine est donc fausse comme celle de l'intérêt.
Mais de plus si nous la considérons en elle-même nous verrons qu'elle est
inobligatoire. En effet, non seulement on ne se sent pas obligé d'obéir au
sentiment sympathique quand on est susceptible de le ressentir, mais encore
on se sent quelquefois obligé de faire le contraire de ce qu'il ordonne. Je ne puis
user du dépôt qui m'est confié pour soulager une famille malheureuse.

Une doctrine plus ancienne et non moins célèbre propose pour but à nos actions
une vie future; morale intéressée, fausse par conséquent, de plus inobligatoire.
On n'est pas plus tenu de préparer son bonheur dans une autre vie que de le faire
dans celle-ci. De plus cette doctrine est un cercle vicieux; car nous n'aurions
aucune idée des peines et des récompenses futures, si nous n'avions déjà distingué ici
bas le bien et le mal. Ainsi la vérité de cette doctrine suppose une règle
antérieure qui la détruit.

Hobbes de son côté fait consister la morale dans l'obéissance absolue au pouvoir
du pays qu'on habite. Considérée en elle-même, sans relation avec le reste du système
politique de son auteur, cette doctrine est sans doute la moins raisonnable de
toutes celles que nous avons exposées. Elle est une conséquence nécessaire des
idées politiques établies par l'auteur. Sa règle fondamentale est celle-ci: tout
ce qu'ordonnent les lois du pays est bien, tout ce qu'elles défendent est mal.
Or, nous pouvons poser ce dilemme: s'il faut obéir au pouvoir du pays, c'est
parce que les lois sont justes ou parce que l'autorité qui gouverne punit les infracteurs.
Dans le 1er cas la justice n'est que la loi du devoir, c'est la première règle de
conduite et dès que les lois seront injustes, il ne faudra plus leur obéir. Dans
le second c'est la morale de l'intérêt.

Nous pourrions parler de la doctrine de l'estime et de plusieurs autres,
mais il est facile de montrer comment elles rentrent dans la morale de
l'intérêt.

Maintenant nous allons reprendre le fil de nos recherches. La

morale g^le a pour but de déterminer si l'homme doit faire certaines actions
plutot que certaines autres, s'il reconnait un devoir et s'il a une destinée. Point de
destinée sans devoir, point de regle obligatoire sans devoir. Or la regle oblig[atoire]
si elle existe doit etre qq chose de supérieur à nous; elle doit etre en rapport
avec nous apparaître comme digne d'etre obéie. Or, il ne peut y avoir de
supérieur et en meme temps de relatif à nous que des motifs; et nous avons
démontré que tous les motifs possibles sont sensibles ou intellectuels, nous avons
réduit tous les motifs sensibles au désir du bonheur et tous les motifs
intellectuels à la loi du devoir; chercher s'il y a une destinée, c'est chercher
si l'un des motifs est obligatoire ou s'ils le sont tous les deux. Nous avons [vu]
que le motif sensible n'est pas une loi obligatoire pour la liberté; la doctrine
de l'intérêt est un simple système et non une morale.

Laissons donc là la sphère sensible pour la sphère intellectuelle, pour y cher[cher]
cette destinée que nous ne saurions trouver dans la loi de l'intérêt. Comme
nous avons déjà montré qu'il y a un motif intellectuel obligatoire, nous pour[rions]
nous dispenser de revenir sur les recherches que nous avons déjà faites; mais
il faut toujours quand on fait une science, procéder rigoureusement et ne
franchir aucun pas. Ainsi supposons que nous ignorions complètement s'il [y a]
un motif intellectuel, et cherchons si dans l'intelligence il n'y a pas un motif
de détermination obligatoire. Nul motif ne peut exister sans une
qualification préalable des actions; car si les actions n'étaient pas qualifiées [nous]
n'aurions aucune raison de faire les unes plutôt que les autres. Or, au
motif sensible correspond une qualification d'utile ou de nuisible. Si cette qua[lification]
est la seule que l'esprit humain puisse apprécier, le motif sensible est le [seul]
qui puisse nous déterminer. Ainsi, les signes qui nous révèlent l'existence
d'un motif, sera l'existence d'une autre qualification. Or c'est un fait que
nous qualifions nos actions de bonnes ou de mauvaises. Ces qualifications rentrent[-elles]
dans les autres; s'il en est ainsi, il est clair que toute action qui sera nuisible [sera]
aussi moralement mauvaise. C'est ce qui n'a pas lieu. Nous savons fort [bien]
que la bonté morale d'une action va avec la nuisibilité et réciproquement.
Les deux espèces de caractère ne peuvent donc être confondues. Il suffit pour
convaincre de leur différence de considérer le sens que nous attachons aux
mots bonté et nuisibilité. Personne n'entend par bonne une action utile
par mauvaise une action nuisible. Voilà donc une qualification d'ut[ilité]

17. de la vue et qui rend possible l'existence d'un nouveau motif, d'autre même qu'elle la rend necessaire. Il s'agit de voir si quand une action nous paroit bonne ou mauvaise, il ne s'élève pas en nous un motif qui nous pousse à la faire. Or, c'est précisement ce qui a lieu. Voilà donc une nouvelle qualification qui fait naitre un nouveau motif lequel doit être nécessairement distinct du 1er puisqu'il n'a pas la même origine. Cette distinction est donc posée a priori. de plus elle est de fait. Personne ne confond le désir du bonheur avec cette conception de la raison. Voir ce qui est bon, ce qui est juste. Dans un cas, l'organisme seul fait un mouvement; dans l'autre c'est une vérité qui nous apparait et cette vérité differe des autres en ce que celles ci ne nous ordonnent rien puisqu'elles ne touchent pas à notre condition. Ainsi donc la qualification de bon et de mauvais, d'utile et de nuisible, la loi du bonheur et la loi du devoir sont des choses que nous ne confondrons plus désormais.

L'existence d'un motif intellectuel étant constatée, il s'agit de savoir s'il remplit les conditions auxquelles le motif sensible ne peut satisfaire. Est-il obligatoire? oui. On ne definit pas l'obligation, c'est une chose très claire et jamais il n'est arrivé de la confondre avec la non obligation ou avec la force qui contraint, et qui n'oblige pas. On la distingue assez pour ne pas l'appliquer à ce à quoi elle ne s'applique pas.

Outre la difference qui existe entre ces deux sortes de qualifications, et de laquelle résultent 2 sortes de motifs très distincts, il en est une autre dans l'acquisition même de la connaissance de ces motifs. Le motif sensible ne se développe que quand la sensibilité est excitée, c'est l'observation qui l'atteint; c'est qq. chose de visible. Les caractères d'utile et de nuisible sont aussi qq. choses que l'observation atteint ou a atteint précédemment. Il n'en est pas ainsi des caractères de bon et de mauvais, non plus que de la conception du motif intellectuel. C'est la raison qui s'élève à tout cela. Elle procède dans ce cas comme dans les autres; il lui faut une condition dont le visible et cette condition est la présence de l'action elle même. Qu'une action se montre, la raison saisit à l'instant le caractère de bon ou de mauvais qui s'y trouve et aussitôt elle aperçoit que ce qui est bon doit être fait et ce qui est mauvais évité. C'est donc la raison qui étoit tout dans

ce cas — Tout est donc différent dans ces deux ordres de faits; les uns atteint par l'observaon, les autres par la raison. La qualificaon de bon et de ma est absolue, celle d'utile et de nuisible est variable et contingente. Il y a pour la liberté une loi qu'elle reconnaît obligatoire. Telle est la solution rationnelle et psychique de la question de la morale génle, s'il y a une loi du de la destinée de l'homme est d'obéir à cette loi.

Nous savons bien maintenant que la liberté a une destinée, des d à remplir, mais nous ne savons pas encore de quelle nature sont ces devoirs nous ne savons pas ce qu'elle doit faire, ce qu'elle doit éviter. La connaiss à laquelle nous a fait arriver la solution de la question de la morale génle donc vaine en ce sens que nous ne saurions pas ce que nous avons à faire pour accomplir notre destinée. De ce que l'on ignore ses devoirs, il ne s'ensuit que l'on a pas de destinée; il suffit pour en avoir une de reconnaître y a un devoir; or, c'est un fait universellement admis. D'où il suit qu' une morale génle, mais il n'y a une de morale pour chacun en particulier Quand on aura reconnu ce qui est bien, ce qui est mal dans tous les cas parti il faut avoir une intelligence bien exercée pour reconnaître toujours d'une manière assurée ce qu'il faut faire et éviter; mais si la qualificaon difficile dans beaucoup de cas, elle est aisée dans beaucoup d'autres. Il n'est personne qui n'ait vu dans sa vie un certain nbre d'actions lui ont semblé bonnes ou mauvaises. Voilà pourquoi la connaissance bon et du mauvais est une connaissance universelle; voilà pourquoi elle est incomplète et obscure. Tous les hommes, tous les peuples sa bien qu'il y a des devoirs, mais les uns reconnaissent plus, les autres La morale génle est universelle, mais la morale particulière ne l'est Or, c'est dans cette dernière que nous chercherons à établir les règles d'après lesquelles chacun peut découvrir le véritable caractère mo d'une action.

Nous allons tirer maintenant les conclusions des ppes que nous d'établir: 1o Il y a du devoir, il y a du droit; si toute liberté a

à des devoirs, toute liberté a des droits. Expliquons comment la notion de devoir engendre celle de droit. Quand ma raison me découvre une vérité absolue quelconque, elle sait que cette vérité existe indépendamment de moi. De plus nous n'individualisons jamais les idées qui nous apparaissent naturellement comme universelles. Or, la loi du devoir qui est une vérité absolue est reconnue par nous comme universelle ; nous savons que la liberté distincte de nous et que toute liberté qui pourra le comprendre y sera soumise comme nous, et comme beaucoup d'êtres manifestent à nos yeux par les signes par lesquels on fait voir que l'on conçoit la règle du devoir nous croyons qu'ils la reconnaissent tous comme nous et qu'elle leur paraît également obligatoire. Dans cette position, je suppose que le moi se reconnaisse soumis à une action envers une liberté quelconque, s'il ne s'accomplit pas cette action, il sent que cette liberté peut lui dire qu'il a fait une injustice et c'est cette possibilité de faire une semblable réclamation qui constitue le droit de cette liberté qui montre clairement que la notion de droit naît de celle du devoir. Il y a au contraire qui prétendent que la notion de droit est indépendante de celle de devoir et que même l'acquisition de cette notion précède celle du devoir. Ils prétendent que dès qu'une liberté se connaît en tant que liberté, elle se connaît comme inviolable en tant que liberté, d'où ils concluent que toutes les actions de cette liberté participent à sa nature sont aussi inviolables qu'elle même, que tout ce que cette liberté s'approprie participe de sa nature, qu'ainsi au moment où elle connaît son corps, elle comprend que ce corps est inviolable ; il en est de même pour toutes les propriétés. Ainsi ces philosophes soutiennent que par là même qu'une liberté se connaît elle même, elle connaît ses propriétés, conçoit ses droits. Cela est faux. Si nous nous bornions à nous connaître nous mêmes comme libres, nous n'arriverions certainement jamais à la notion que notre liberté et les autres sont soumises au même devoir et que de plus nous devons connaître quels sont les devoirs particuliers que cette liberté doit garder.

Cette première conséquence en amène une ~~autre~~ seconde, c'est que faire la science des devoirs, c'est faire la science des droits. S'il y a des devoirs, il faut nécessairement que la force soumise à ce devoir soit libre. Nous avons déjà posé la liberté comme un fait et supposé que nous ne la doutassions encore,

elle deviendrait démontrée par cela même que nous reconnaîtrions une obligation. Comment concevoir en effet qu'une force puisse être soumise à une obligation si elle n'est pas libre. En la supposant soumise à une force supérieure ou ses actes seront conformes à la volonté de cette force, ou ils n'y seront pas conformes ; s'ils y sont conformes l'obligation devient inutile, s'ils n'y sont pas conformes, elle est absurde et contradictoire.

Le bien et le mal.

S'il n'y avait pour l'homme ni bien ni mal, toutes les choses lui seraient ég[ales], toute conduite indifférente. Il n'y aurait pas de raison pour agir plutôt d'une manière que d'une autre, il n'y en aurait même pas pour agir. Son action et [celle] seraient en lui des choses inutiles.

S'il y a pour l'homme du bien et du mal, son activité a un objet, c'est le bien, sa liberté une loi, c'est la recherche du bien. Ses actions revêtent une caractère : elles vont au but ou elles n'y vont pas, elles deviennent bonnes ou mauvaises.

Si donc il y a pour l'homme du bien et du mal, il y a pour l'homme une règle de conduite, une morale. La question de savoir s'il y a du bien et du mal est donc la question de savoir s'il y a une morale.

De la nature du bien et du mal dépend la conduite à tenir, la direction à prendre, la règle à observer. La question de la nature du bien et du mal est donc la question de savoir quelle est notre règle ou en quoi consiste la morale.

Déterminer s'il y a du bien et quelle est sa nature, c'est donc déterminer s'il y a une morale et quelle est cette morale.

Aussi, tous les systèmes qui se sont fait une juste idée de la morale, l'ont ainsi posée. Selon que la réalité du bien leur a paru douteuse ou certaine, ils ont nié ou reconnu l'existence de la morale ; selon que le bien leur a paru d'être [de] telle ou telle nature, ils ont proposé telle ou telle morale. Sceptiques. – Épicure – Zénon.

Ces considérations nous conduisent à deux résultats ; le premier c'est que de toutes les questions qu'on peut agiter, la question du bien et du mal est la plus importante, puisqu'il s'agit de décider si nous avons ici bas une destinée à accomplir et quelle est cette destinée. 2° que la question du bien et du mal en comprend deux, celle de savoir s'il y a du bien et du mal et celle de savoir quelle est la nature de ce bien et de ce mal ; Et nous verrons bientôt qu'elle porte beaucoup plus loin et soulève bien d'autres problèmes.

Existence du bien et du mal. Les jugemens et toute la condu[ite]

humaine le prouvent. Aussi le scepticisme n'a-t-il pas nié un fait aussi évident, mais il a prétendu que les jugemens varient selon les individus et leur constitution, il
161. est impossible de déterminer ce qui est bien et mal.

Cette objection qui met en doute la véracité de l'intelligence humaine doit être discutée à l'article ~~supérieur~~ scepticisme. Cependant admettons avec tous ceux qui croient que la meilleure manière de démontrer le mouvement c'est de marcher, c'est en cherchant à déterminer l'idée que nous nous formons du bien et du mal que nous y répondrons.

A quel titre une action peut-elle être pour l'homme préférable à une autre, une chose préférable à une autre chose? Les actions et les choses ne portent pas écrit sur le front, ceci est bon, ceci est mauvais. Que l'homme les sente ou les juge telles, peu importe; il y a une raison qui les fait juger ou sentir telles à la sensibilité. Cette raison est toute la question simple ou multiple, relative ou absolue, si on la connaissait on posséderait le critérium du bien et du mal; on rendrait compte de tous nos jugemens, de toutes nos préférences, de toutes nos distinctions en matière d'actions bonnes ou mauvaises. Cette raison serait la définition du bien et du mal, le principe et le but de notre conduite, la règle de nos jugemens, la morale toute entière.

Or, pour découvrir ..... [illegible] à qq suppositions (V. cours de 1829-1830 - 22e et 23 leçons.)

Ainsi, ni les actions, ni les choses ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises ou indifférentes, et comment en effet comprendre une pareille supposition? Une chose est en soi ou blanche ou noire, ou ronde ou carrée, une action prompte, énergique ou lente et faible, jamais bonne ou mauvaise; c'est ce qu'on n'y voit pas; c'est ce qu'elle est si peu en soi que la même chose se trouve tour à tour bonne ou mauvaise, ou indifférente selon l'être auquel on la rapporte. Qu'importe à l'abeille le juste ou l'injuste, la paix ou la guerre? que la reine vive, que les fleurs soient abondantes, voilà ce qui lui importe. Les actions et les choses tirent donc d'ailleurs leur bonté et leur méchanceté. Elles la tirent de quoi? de leur influence sur la destinée de chaque être.

L'accomplissement de sa destinée, voilà tout ce qu'il y a d'absolument bon pour un être. Les actions qu'il fait et celles que les autres font, les choses de qq nature qu'elles soient, ne sont bonnes ou mauvaises pour lui que par leur concours ou leur opposition avec ce qui seul est absolument et vraiment bon pour lui.

Il est donc impossible de déterminer *a priori* les choses bonnes ou mauvaises. Avant tout, il faut déterminer par rapport à quel être on cherche leur bonté et leur méchanceté. Cela fait, il est encore impossible de déterminer pour tous les cas leur bonté et leur méchanceté par rapport à cet être; car le même acte et la même chose pourront être tour à tour bons et mauvais par rapport à lui selon les circonstances. Tout ce que l'on peut dire du bon pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement de sa destinée; tout ce qu'on peut dire du bien en soi, c'est qu'il est l'accomplissement des destinées de tous les êtres.

Or, ~~quelque~~ qu'est-ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulières c'est l'ordre universel.

Dans le vaste univers au sein duquel nous sommes perdus, tout existe comme nous, mais tout existe à d'autres conditions, c-à-d, que si l'existence est le fond de toutes choses, l'unité de cette immense variété d'êtres, cette existence dans chaque être variée par la forme. Ce qui distingue l'être, ce n'est pas l'être, c'est la manière d'être, et le spectacle inspire à notre raison cette grande pensée que chaque être existant à sa manière chaque être a sa destinée spéciale. Quand nous cherchons à révoquer en doute cette croyance nous ne le pouvons ; elle résiste à tous nos efforts, elle revient toujours ; elle est nécessaire. L'expérience la confirme. Chaque être a son chemin et son rôle ; il le poursuit et l'accomplit sous nos yeux, et quand nous voulons trouver la raison de ces destinées diverses, nous la trouvons dans la diversité des organisations ou manières d'être, et ce ne sont pas pour nous des événements qui s'attachent comme l'éclair et la foudre. Nous voyons dans l'un la suite inévitable de l'autre, c-à-d, que nous trouvons dans la constitution de chaque être la raison et l'explica^on de ce qu'il devient de ce qu'il fait, de la destinée qu'il accomplit dans ce monde, en sorte que *à priori* et *à posteriori* nous voyons et nous croyons que chaque chose a sa destinée, et que cette destinée spéciale est la conséquence dans chaque chose de son organisation spéciale.

De là vient, que quand nous voyons une chose suivre sa nature sans obstacle, notre intellig^ce reconnaît dans ce fait une applica^on du grand p^pe qu'elle a conçu ; elle dit que ce fait est dans l'ordre, parce que ce [illegible] pour elle est son p^pe. Quand elle voit une destinée contrariée, elle dit que cela est contre l'ordre. De là aussi une nuance qu'il n'est pas dans notre sujet de démêler, les idées du beau et du laid. Or, si nous considérons que tous ces êtres dont l'ensemble forme le monde sont finis, nous concevons qu'ils ont été créés, c-à-d, qu'ils supposent q.q. chose d'antérieur et de supérieur, q.q. chose que tout ce qui est multiple implique, que tout ce qui est borné exige, et cette idée de l'être infini et un est l'idée de Dieu. Dès lors, l'univers tout entier, c-à-d, tous les êtres qui le composent sont l'œuvre de Dieu, ils tiennent de lui leur constitution et par conséquent leur destinée. L'accomplissement de toutes les destinées, c-à-d, ~~de~~ l'ordre ou le bien, c'est l'accomplissement que Dieu a voulu. Ainsi l'ordre et le bien sont la providence, la loi, la volonté de Dieu.

Le bien a son côté moral, intellectuel et religieux. Sous le point de vue moral on l'appelle bien ; sous le point de vue intellectuel, l'ordre, sous le point de vue ~~intellectuel~~ religieux, la providence ou la volonté de Dieu. Nous laissons toujours de côté le point de vue du beau, autre face de la même chose.

Tel est le spectacle qu'offre le monde, un ensemble d'êtres organisés qui tous ont une destination conséquente à leur manière d'être, qui tous tendent par leur

163. nature à remplir cette destination. Le bien pour chacun, c'est de rester ce qu'il est, s'il est inerte; c'est de devenir tout ce qu'il est capable de devenir, s'il est actif. Les forces par leur nature tendent à se développer, la matière à rester ce qu'elle est. Le développt est la destination et le bien de celles-là; l'inertie est la destination et le bien de celle-ci. De l'accomplissement de toutes les destinées résulte l'ordre ou le bien universel. Mais dans ce monde rien n'accomplit parfaitement sa destinée parceque toutes les natures sont mises en contradiction par l'arrangement des choses. La matière est troublée dans son inertie par l'activité de la force, la force est gênée dans son développt par l'inertie de la matière. Ces deux natures sont partout aux prises. Ce monde n'est autre chose que la lutte de ces deux pper et chaque être reproduit le monde en soi, et représente le même fait sous des formes infiniment variées. Tout être est composé de matière et de force et la vie n'est que la lutte des deux natures.

Il y a plus; les forces sont partout en contradiction les unes avec les autres. Au lieu de se développer, elles se rencontrent et se choquent; elles sont l'une pour l'autre un obstacle, un empêchement et se limitent reciproquement. Et cette opposition est tellement dans l'essence de cet ordre de chose qu'on appelle le monde, que lorsqu'elles s'allient et concourent au même but, leur alliance exige de chacun un sacrifice; or ce que l'une fait dans l'oeuvre commune est un vol fait à l'autre.

De là vient qu'aucune nature ici bas n'accomplit d'une manière complète sa véritable destinée. Toutes y tendent ~~entre~~ perpétuellement et ne peuvent pas ne pas y tendre; mais partout cette tendance est contrariée, partout elle lutte, jamais elle n'est complètement victorieuse.

Telle est la source du mal. Le mal c'est l'imperfection du bien et de l'ordre, c'est pour chaque être l'imperfection de l'oeuvre à laquelle sa nature la destinée. Le mal pour la matière, c'est l'imperfection de l'inertie qui est la conséquence de sa nature. Le mal pour la force, c'est l'imperfection du développt qui est la conséquence de sa nature.

Il y a mal pour la force qui anime la plantes, l'animal, l'homme parcequ'elle lutte, parceque son développt est fini et borné. Il y a mal pour les élémens moléculaires qu'elle agrège parceque leur inertie est troublée, c-a-d, qu'il y a discorde ou accomplissement imparfait de la destinée dans les deux composans. Le mal de la matière provient de la force, le mal de la force provient de la matière et des autres forces; le mal en tout provient de la mise en opposition des natures et des destinées.

Le mal n'est point qq chose de positif, c'est l'imperfection du bien

et de bonheur. Ce monde n'est point la lutte du bien et du mal, de l'ordre et du désordre ; ce que l'on doit dire de lui, c'est qu'il est imparfaitement bon, c'est que l'ordre n'est point complet. Son ordre est une tendance à l'ordre, une ébauche. Les êtres qui le composent l'attestent ; les natures sensibles par la souffrance ; les intelligentes par leurs jugemens, les natures morales par la résignation et la vertu. Les autres le témoignent à qui sait lire sur la face des choses ce qu'elles ne savent pas elles-mêmes.

Pourquoi tant d'êtres créés avec des tendances qui ne peuvent aboutir à ce qu'elles veulent, et parmi ces êtres ceux qui le savent et peuvent ainsi blâmer la création qui les contient et le créateur qui les a fait ? Pourquoi cette lutte de tout ce qui est avec tout ce qui est ? pourquoi ces natures condamnées par leur constitution, les unes à rester inertes, les autres à se développer, et condamnées par l'arrangement des choses les premières à l'agitation, les secondes à l'inquiétude. La cause prochaine est la mise en opposition des natures. Mais pourquoi cet arrangement ? C'est là l'énigme de cette vie et de ce monde. Nous en chercherons le mot dans un autre article ; mais songeons en attendant que cette vie est mortelle et que ce monde périssable pourroit bien n'être qu'un monde provisoire.

Nous avons déterminé la nature du bien et du mal en soi, indépendamment de la diversité des êtres pour lesquels il y a du bien et du mal. Il suit de cette recherche que l'idée du bien peut être fixée bien que les êtres choses et les actions bonnes ne puissent l'être. C'est pour avoir confondu le fait avec le droit qu'on a soutenu la variabilité instable du bien. Le droit est fixe ; mais on ne peut déterminer l'immense diversité du fait. Notre raison est le tribunal qui apprécie le fait dans chaque cas et lui applique le nom qui lui convient. C'est ainsi que nous jugeons des actions et des choses. Il y a donc un bien et un mal absolu pour notre intelligence. Ses jugemens ne sont point flottans et abandonnés au caprice du hasard et ce qui est bien pour elle est bien en soi, si toutefois elle n'est pas une faculté trompeuse qui imagine la vérité au lieu de la reconnoître.

Une autre conséquence de ce qui précède c'est que chaque être ayant une constitution particulière, chaque être a sa destinée particulière et par conséquent son bien et son mal particulier ; d'où il suit que pour revenir à notre point de départ et déterminer quel est le bien et pour l'homme et par lui, quelle est sa règle, il faut examiner sa nature en déduire sa destination et arriver ainsi à fixer l'idée du bien humain comme nous avons fixé celle du bien en soi. C'est la seconde partie de notre recherche, et nous y reviendrons à l'article Destinée humaine. C'est dans cet article que nous poserons d'une manière large et certaine le fondement de la morale.

Mais avant de quitter le point de vue génl., nous devons encore tracer
161. avec fidélité la grande division où les êtres viennent se ranger dans leur rapport avec l'ordre ou le bien en soi.

Êtres insensibles, êtres sensibles, intelligens et libres.

L'effet du bien et du mal dans l'être sensible est le plaisir et la douleur. Le plaisir n'est pas le bien, comme le prétendoit Épicure, mais l'effet du bien.

L'ordre et le bonheur, le bien et le plaisir sont donc inséparables quoique distincts puisque l'un est l'effet de l'autre. C'est une illusion qui les a fait méconnaître; nous le verrons ailleurs.

Il suit de là encore que de même que le mal n'est que l'imperfection du bien de même la douleur n'est que la suspension ou l'imperfection du bonheur. Si notre nature étoit dans une condition meilleure où jamais elle n'auroit rencontré d'obstacles, il est certain qu'elle seroit heureuse. Il est probable qu'elle le seroit sans le savoir. Le bonheur est l'état sensible naturel et selon l'ordre. Le malheur est l'accident sensible. Il ne fait que limiter le bonheur, comme le mal ne fait que limiter le bien. Le plaisir fondamental d'être et d'agir né du sentiment de l'existence et de l'activité, cette portion indestructible de l'ordre subsiste toujours au sein des plus grandes douleurs.

Le propre des natures raisonnables est de comprendre le bien, tout comme celui des natures sensibles, de l'ignorer. Le sentiment du bien, c'est le plaisir la conception du bien est l'idée. Parcequ'une nature est, elle tend à sa fin au à son bien; c'est là ce qu'elles ont toutes de commun; mais c'est un privilège de le sentir et c'en est encore un plus grand de le comprendre. Dès lors le bien n'est plus la satisfaction d'un besoin aveugle ni la cause désirable d'une jouissance personnelle; le bien est l'accomplissement de l'ordre universel en nous et de même qu'il est nécessaire à notre nature parcequ'elle a été faite pour lui, agréable à notre sensibilité, parcequ'il la rend heureuse, il devient respectable et sacré pour notre raison parcequ'elle y voit l'ordre et qu'entre l'ordre et elle, il y a la même sympathie qu'entre la sensibilité et le bonheur, et qu'entre une nature et son développement.

Mais au lieu que notre sensibilité ne peut sentir que son bonheur, au lieu que notre nature instinctive ne peut aspirer qu'à son but, notre intellig.ce nous fait sortir de nous mêmes et par l'idée du bien qu'elle a conçu nous fait comprendre aussi le bien de chaque être aussi nettement que le nôtre, et nous élève jusqu'à la conception du bien et de l'ordre absolu.

Et comme l'ordre est tout aussi bien l'ordre hors de nous qu'en nous,

et que partout il garde pour la raison la même autorité, il nous est aussi
respectable dans les autres natures que dans la nôtre et le bien des autres est
aussi sacré à nos yeux que le nôtre. En effet le bien n'est pas bien pour notre
raison parce qu'il est notre bien, mais parce qu'il est l'accomplissement de
l'ordre. Ce n'est pas nous qui sommes respectables pour la raison, mais l'ordre.
Donc le bien partout où il se trouve lui est égal. Notre sensibilité et notre
instinct sont égoïstes et individuels, notre raison est impartiale et impersonnelle.
Elle préfère le bien à l'individu parce que l'individu n'a de prix à ses yeux
que comme instrument de l'ordre qui seul est sacré pour elle. C'est d'elle
que descend en nous toute justice, tout dévouement, toute moralité.

Mais vainement l'élément intellectuel nous élèverait-il jusque là
si nous n'étions pas libres; l'homme soumis à la fatalité comprendrait le bien,
verrait sa nature aller nécessairement à son but et contribuer aveuglément
à l'ordre, loin de vouloir prendre part à l'œuvre et servir volontairement
la divinité qu'adore la raison. La contradiction qu'implique une pareille
manière d'être nous la fait regarder comme impossible, et jusqu'ici l'expérience
n'a pas démenti cette présomption. Toutes les natures raisonnables connues ont été
trouvées libres en même temps. La contradiction qu'il y aurait à ce qu'un être
ne comprît pas le bien est encore plus choquante. A quoi bon la liberté de faire
s'il n'y a rien qu'il soit préférable de faire et préférable d'éviter. On peut
concevoir la contemplation oisive du bien; on ne peut en aucune façon
comprendre la puissance inutile d'une liberté aveugle.

Le propre de la liberté est de faire participer l'individu à l'accomplissement
de l'ordre. Sans la liberté un être tend à sa fin et sa fin est dans l'ordre; mais
il y tend par sa constitution qui vient de Dieu et c'est Dieu qui agit en
lui, comme c'est l'ouvrier qui agit dans la montre qu'il a faite. Il n'est
donc personnellement pour rien dans ce qu'il fait; mais dans les natures
intelligentes et libres, la raison ayant conçu l'ordre et défini l'individu
un instrument de l'ordre, l'individu qui se sent maître de son activité
comprend qu'il est chargé de l'accomplissement de l'ordre en lui. Il prend
en main la direction de lui-même; il marche au but de son propre mouvement.
Dès lors ses actes lui appartiennent; il en a le mérite, il en subit la responsabilité;
il est moral, c-à-d, que comme Dieu lui-même il comprend le bien et le fait
de sa propre volonté.

La liberté ne consiste pas à faire autre chose que ce qu'aurait fait
sans elle la nature abandonnée à ses tendances; mais elle consiste à le faire
volontairement et non pas fatalement, avec intelligence et

non pas en aveugle, ce qui donne à l'individu la propriété et la moralité de ce qui se passe en lui.

De la liberté et de l'intelligence naissent le droit et le devoir, idées qu'on a tant de fois définies et tant de fois défigurées. L'être qui comprend le bien et qui est libre, est soumis au devoir de l'accomplir en lui et de le respecter partout où il le trouve. Il a le devoir de l'accomplir en lui parce qu'il en est chargé spécialement; il a le devoir de le respecter ailleurs parce que c'est le bien qui est respectable et non l'individu dans lequel il s'accomplit. Il y a plus: il sent le devoir d'aider à l'accomplir partout où il peut, parce qu'il doit tout le bien qu'il peut faire.

L'être créé pour accomplir une destinée n'est pas le maître de la changer. De ce premier titre, il paraît mal à la raison de mettre un obstacle même au développement aveugle et fatal de la nature. Mais si cet être comprend sa destinée et s'il s'en trouve chargé, il est injuste de s'opposer à ce qu'il l'accomplisse; mais non seulement c'est empêcher le bien ce qui est mal, mais c'est l'empêcher dans un être qui est responsable de son accomplissement ce qui constitue l'injustice. C'est pourquoi tout être libre et intelligent conçoit qu'il a le droit d'accomplir sa destinée et il impose à tout être qui comprend sa situation le devoir de la respecter sous peine d'injustice.

Nous ne pousserons pas plus loin la déduction de ces conséquences; nous en avons dit assez pour montrer que si le bien pour tout être est l'accomplissement de sa destinée, tous les êtres cependant ne l'accomplissent pas aux mêmes conditions. L'échelle est facile à tracer. D'abord les êtres qui ne sont que des instruments faibles et aveugles qui accomplissent leur rôle dans la création, sans le savoir, sans le sentir; puis les êtres animés et sensibles qui ressentent le plaisir de leurs besoins satisfaits et la douleur de leurs appétits trompés, en qui par conséquent la sensibilité fortifie, dirige et aiguillonne la puissance de l'instinct; enfin les natures libres et intelligentes qui jugent leurs instincts et leurs passions, comprennent le bien, l'accomplissent volontairement et pour lui même, l'opèrent en eux, le respectent partout et chez qui se produit l'admirable phénomène du bien et du mal moral.

Table analytique du cours de 1823.

§ 1. Formes diverses de la question morale. Ce qu'elles renferment de commun. Idée plus précise puisée dans l'observation intérieure. Réduction de toutes ces formes à une seule, recherche du but, de la destinée ou de la fin de l'homme. Portée de la question, destinée actuelle, morale; destinée antérieure et future, religion. Importance de la connaissance de notre destinée.

§ 2, 3, 4. Liaison de la question de la destinée à la question de la nature de l'homme. Nécessité de commencer par celle-ci. La connaissance de la nature humaine est possible, certaine; sa méthode. Résultats obtenus à l'aide de cette méthode: phénomènes variables, actes et modifications, réalité invariable, moi. Etres avec lesquels le moi est en rapport, corps, Dieu. — Deux procédés qu'on peut suivre dans l'exposition des faits internes: aller de la variété à l'unité, analyse; de l'unité à la variété, synthèse. Division des actes du moi, intellectuels, volontaires et passionnés. Analyse des actes volontaires. Nécessité de la spontanéité antérieure à la volonté, et de l'indétermination antérieure à la spontanéité. Obstacles à l'action de la volonté et à celle de l'intelligence, sensation, passions. La connaissance et la passion sont des actes précédés de modifications.

§ 5. Etude des phénomènes du moi rapportés à différentes facultés et capacités. Phénomènes actifs, mouvoir le corps, diriger l'esprit, répondre à la sensation; passifs, plaisir et connaissance spontanée. Puissance de mouvoir le corps, analyse; puissance de connaître, deux modes, volontaire et spontané. Sensibilité; partie passive, partie active. Explication de l'identité de l'être passif et de l'être actif. Unité du moi; trois classes de phénomènes par lesquels elle se manifeste. Inconvénient de ces classifications. Ce qu'est le moi indépendamment d'elles. L'activité seule lui est essentielle.

§ 6. Retour à l'étude de la nature humaine. Etude de l'intelligence qui fournit à la volonté ses motifs: intelligence en elle même, spontanéité, réflexion ou regard. Objets de l'intelligence: observables, internes, externes; inobservables; 3 facultés par conséquent. Différences entre les deux observations; entre elles et la raison.

§ 7. Phénomènes et qualités, périssables; impérissables, moi et corps. Cependant il n'y a au monde qu'une réalité véritable, objet de la raison. Etre, cause, temps et espace, 4 parties d'une seule idée. Questions ontologiques. Le monde entier se compose de deux choses, être ou réalité, conçu par la raison et absolu; phénomènes, perçus par l'observation et variables. — Fait nouveau, croyance. Visible, nous croyons à son existence; invisible, nous croyons à sa nécessité et partant à son existence. Comment nous complétons le visible. Comment nous ramenons la diversité des phénomènes à l'unité, en allant des fins les plus particulières à des fins de plus en plus générales. Cette marche a sa raison dans la conviction que le phénomène, quoique multiple, sortant d'une chose une doit avoir une seule raison et une seule fin.

§ 8. Etude de l'intelligence en elle même. Spontanéité, réflexion. Eclaircissement du visible, de l'invisible. Naissance et explication des idées du beau, du juste et du vrai. Elles représentent les relations du phénomène à l'être. Explication et justification de cette assertion. Ce qui les distingue de la cause, du temps et de l'espace. — De la Sensibilité.

§ 9. Egoïsme de la passion; amour de soi. Deux passions relativement aux objets, ambition et curiosité. Deux passions en considérant la passion en soi, bienveillante, malveillante. Lois de la passion ou de l'amour de soi: 1re loi, suit la sensation; 2e loi, fatalité; 3e loi, proportion entre l'énergie de la sensation et celle de la passion; quelques exceptions; 4e loi, la passion est l'expression de l'amour de soi, toujours intéressée.

§ 10. Entrée en morale. 1ère croyance de la raison : Toute existence passagère a une destinée. 2e croyance : la destinée d'un être se conforme à sa nature ou à sa manière d'être. Notre destinée doit être cherchée dans notre nature, laquelle étant modifiée par ses relations avec d'autres êtres nous force de reconnaître pour nous deux destinées, l'une absolue, l'autre relative et actuelle. Nécessité de l'étude de la nature humaine en elle même et dans sa position actuelle. L'homme est une force qui meut le corps et dirige l'intelligence ; celle-ci aperçoit le visible et l'invisible spontanément d'abord, puis volontairement. Sensations, passions. Quels sont parmi ces éléments de l'homme ceux qui sont primitifs et ceux qui sont le résultat de notre situation actuelle. Relation de l'homme à la cause suprême.

§ 11. Retour à la distinction des caractères primitifs et des caractères actuels du moi. Destinée de l'homme dépouillé de ses caractères accidentels : force pure ayant pour but de connaître et d'agir indéfiniment ; différence d'avec Dieu. Dans sa position actuelle l'homme conserve la même destinée. Preuve de cette assertion par les faits ; interruption de cet accomplissem. de notre destinée, paresse. Vu les obstacles insurmontables, notre destinée actuelle est le plus grand développ. possible de notre nature intelligente et active, et le plus grand abaissement possible des obstacles. Civilisation. Moyens de lutte, concentration de l'intelligence et de la force active. Conséquences de cette concentration d'abord involontaire : 1° destinée humaine, plus grand développem. possible de l'intellig. et de l'activité ; 2° nous savons ce qu'il faut faire pour dissiper l'obscurité et accomplir l'action. Insuffisance de cette 1ère concentration ; nécessité de la Liberté, comment elle naît ; efficacité de ce moyen. Moyen subséquent, association des forces individuelles. Des degrés de l'empire sur soi même et de dignité morale.

§ 12. Concentration spontanée, ses caractères ; ils se changent en mieux, la liberté apparaissant ; pourquoi ? L'état de liberté est un état pénible, parcequ'elle est forcée de résister à nos penchants naturels. Ceux-ci cependant aspirent au même but, mais aveuglément, tandisque la liberté y aspire éclairée par l'intelligence. La liberté peut ou suivre les penchants et redevenir spontanéité, ou obéir à la raison, son véritable guide. Alliance de la liberté et du devoir. Les penchants sont non criminels, mais imprudents. Pas de devoirs, mais bons ou mauvais calculs dans la morale personnelle. Avantages d'un bon calcul, exécuté avec liberté et concentration. Causes de l'inégalité d'empire que les hommes ont sur eux mêmes : 1° inégalité de conditions ; 2° différence d'éducation ; 3° diversité de lumières sur la destinée humaine ; 4° différence des sensibilités ; d'où elle provient.

§ 13. Retour sur le point de départ de la morale. Destinée ; moyen de l'atteindre, concentration. Indétermination, direction naturelle. Le plus haut degré de liberté est la plus grande contradiction avec notre direction primitive. Contradiction et misère de la vie ; leur cause, condition actuelle. Conditions de la naissance de la concentration libre. Nous avons un penchant naturel aveugle à l'indétermination et un penchant naturel éclairé à la détermination ; d'où vient cette contradiction ? de la situation actuelle. Principaux traits de cette situation ; elle est naturelle. Nous avons la direction de notre force et pouvons la soumettre à l'influence de la passion, c.a.d. au développem. indéterminé, ou à la raison, cad au développem. libre ; dans le premier cas la liberté se détruit, dans le second elle se maintient. Unité et harmonie dans la force sans les obstacles ; avec les obstacles unité, mais discord, nous tendons à notre fin de deux façons, l'une aveugle et impuissante, l'autre éclairée et efficace ; laquelle est préférable ?

§ 14. Nature secondaire et factice. Facultés relatives que fait naître en nous notre situation actuelle : sensation, passion, spontanéité, liberté. Question proposée : la sensation, source de la passion, n'est elle pas aussi la source de la concentration spontanée ? Comment naît la passion de la sensation, qui naît de l'obstacle. Comment la spontanéité semble naître elle même de la sensation. La conscience pourtant distingue la spontanéité de la passion. La spontanéité a-t-elle pour origine la sensation ? Opposition de la passion et de la raison et de la liberté relativement à l'obstacle ; toutes deux aspirent à le renverser l'une en vue du plaisir actuel, l'autre comme borne à notre destinée. 1er degré de la raison, renversement de l'obstacle dans l'intérêt de la passion, intérêt bien entendu. 2e degré, son but avoué est l'accomplissement de notre destinée ; elle combat la passion. Deux formes de la passion, curiosité et ambition. Elles ne sont pas innées ; leur insatiabilité vient de l'impossibilité de renverser l'obstacle. Distinction de la Morale personnelle et de la Morale sociale.

§ 15. Sujet de la leçon : examen des différentes morales personnelles. Doctrine mystique ; son fondement. Deux sortes de mystiques, voluptueux et austères. Le mysticisme est faux en ce qu'il laisse de côté notre condition accidentelle. Le Mysticisme se distingue et de l'épicuréisme et du stoïcisme. Morale du bonheur ; deux sortes, l'une des sentiments et des sensations, l'autre de l'intérêt. Ce qu'il y a de vrai dans cette doctrine opposé à ce qu'il y a de vrai dans le mysticisme : ce qu'il y a d'accidentel en nous, la sensation. Morale de la vertu. Parmi les partisans de cette doctrine les uns sont frappés du moyen et prennent pour but l'exercice et le maintien de la liberté, les autres indiquent l'usage qu'il faut faire de cette liberté. De ces morales personnelles les unes peuvent devenir sociales, les autres, non.

§ 16. Il faut connaître la nature et la position actuelle de l'homme pour connaître sa destinée et comprendre les divers systèmes de philosophie morale. Indication de ces divers systèmes, suivant, non plus le but qu'ils assignent à la vie, mais le bien qu'ils ont reconnu. Le bien pour un être c'est ce qui est conforme à sa nature tendant à une certaine fin. La différence des natures et par conséquent des fins fait la différence des biens. Appréciation des différentes doctrines morales d'après ce principe. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans le Mysticisme ; — dans l'Epicuréisme ; — dans le Stoïcisme : véritable solution. Toutes les solutions sont vraies mais exclusives ; prendre le vrai, rejeter l'exclusif. Distinction de deux biens, celui de la sensibilité, le plaisir, et celui de la raison, le développement de notre nature. Fausseté de l'Epicuréisme. Egoïsme véritable.

§ 17. Reprise des différentes solutions du bien. Mysticisme, Epicuréisme, Stoïcisme, notre doctrine. Deux critérium suivis pour les juger, connaissance de la nature humaine dans l'état actuel, et connaissance de la position naturelle et primitive de la force. Autres systèmes sur le bien. Système de la raison ; le vrai, le faux. Réfutation de ce système. Système de la vérité mise en pratique ; le vrai, le faux. Système de la volonté de Dieu ; le vrai, le faux. Toutes ces morales ont besoin d'interprétation et n'indiquent pas la destinée à accomplir. Il n'y a de véritables morales que le Mysticisme, l'Epicuréisme et une autre opinion qui prend la liberté comme moyen et voit le bien dans le plus grand développement possible. Ce bien ou ce but, nous l'appelons le but stoïcien ; ses caractères. Pour connaître la destinée de l'homme deux recherches : 1° qu'est ce que la destinée d'un être en général ? 2° — de l'homme en particulier ? Le bien pour un homme c'est sa fin, qui est conforme à sa nature. Nature de l'homme, connaître, agir. Fin de l'homme, la plus grande connaissance et la plus grande action possibles. La position actuelle ne change rien à cette fin. Vérité de notre doctrine. Détails de notre morale : l'homme mis en face des choses et de l'homme. Morale personnelle, Morale sociale.

§ 18. Des objections faites à notre solution morale. Elles ont toutes rapport à notre position sociale. Destinée et obligation de l'homme isolé. Naissance de l'idée d'égalité et de justice, qu'on a voulu faire passer pour la destinée humaine. Réfutation de cette

doctrine. Notre doctrine n'est point celle du bonheur, ni celle du besoin de pourvoir aux nécessités physiques. Réfutation de cette dernière doctrine. Existence d'un besoin tout autre.

§ 19. Zénon et Sextus mettent en question l'existence du bien; c'est une preuve que comme hommes ils ont la conscience au moins obscure du bien, qu'ils mettent en question comme spéculateurs. Autre exemple de la vue de la réalité corrompue par l'esprit de système exclusif. Tout système se fonde sur q.q. chose de réel, dont le philosophe a idée ou conscience, et sur une idée spéculative qui peut être fausse. Pareillement les religions; pourquoi elles ont vécu et pourquoi elles sont tombées. De même dans les beaux arts. Les disputes ne cesseront que du jour où on rapportera tout à la réalité. C'est le caractère de notre siècle. Le musicien et le musicien ne font que combiner des réminiscences; la philosophie d'un homme est la réminiscence de ce qu'il a pensé comme homme. Eclectisme, tolérance; réponse à l'accusation de scepticisme. Aucune opinion ne peut naître que par réminiscence. Toute opinion est nécessairement vraie et nécessairement fausse; si elle était vraie tout entière, elle ne serait pas une opinion, mais une observation. Notre siècle tend à substituer l'observation à l'opinion. D'où est né cet éclectisme. Il sépare la philosophie moderne de la philosophie ancienne. Nous devons imiter les sciences naturelles. Penchant à l'unité; il faut se mettre en garde contre cet écueil. Plusieurs manières d'écrire l'histoire: 1° poétiquement; 2° philosophiquement; 3° raconter les faits comme ils se sont passés sans intention poétique ou systématique. Fausseté des deux premières; vérité de la troisième, qui est celle de notre siècle.

§ 20. Trois routes ont été suivies jusqu'ici par nous pour résoudre la question de la destinée humaine: 1° partir de la réalité, de la nature humaine; 2° examiner les solutions données et les comparer à la nature humaine; 3° des objections nous ont fait jeter un regard sur la société humaine. La 1re marche ne part pas des actions de l'homme; elle est a priori. Ce que nous avons trouvé est le suivant. Nature de l'homme, intelligence et activité; destinée, être intelligent et actif. Naissance du moyen ou de la liberté. Ce résultat pour être complet demande la considération de l'homme par rapport aux choses et aux personnes. Ce que nous avons trouvé par la méthode a posteriori. Les individus de la société tendent également à se développer. Double question à résoudre: 1° ce développement n'a-t-il pour fin que de s'accomplir, ou a-t-il un but éloigné et supérieur à lui; 2° nous avons examiné q.q.s uns de ces buts. Il faut les examiner plus complètement. Deux séries d'applications: 1° nécessité et utilité; 2° justice et bienveillance. Impossibilité de faire de ces 4 buts un but unique. Ces 4 motifs ne suffisent pas à expliquer toutes les actions humaines et ne se suffisent pas à eux mêmes. La nécessité ne se suffit pas à elle même; son application à l'aide de la raison. L'utile s'explique comme moyen de notre développement. La justice n'est qu'une restriction inconcevable sans le développement. La bienveillance pour avoir un sens a besoin de notre application de la destinée. Un but domine donc ces 4 buts, c'est celui trouvé a priori, lequel est confirmé par les résultats trouvés a posteriori. Les 4 buts périssent avec la condition actuelle; le nôtre subsiste au delà de cette vie.

§ 21. Les 4 buts précités sont reconnus et suivis par l'humanité tout entière. Ramener chacun de ces buts au principe qui ordonne de le poursuivre, et montrer comment toutes les fins spéciales concourent à la fin dernière, le développement. De la Justice.

Circonstances où l'homme peut avoir idée de la justice. Elle est toujours le respect du droit que nous avons de poursuivre tous les autres biens. Le droit est la mesure de la justice, qui n'existe que par le droit. Y a-t-il injustice à nous empêcher de faire notre mal, quand bon nous semble ? oui. Avons-nous droit au bien et au mal ? Eclaircissement de l'idée du droit pour l'éclaircissement de celle de justice. Deux doctrines, l'une fondant la justice sociale sur le respect de la liberté dans tous les cas, l'autre sur le respect de la raison. Conséquences de ces deux doctrines. Origine et raison de ces deux doctrines. Caractère sacré de notre bien, l'accomplissement de notre destinée ; caractère sacré du moyen, de la liberté. Comment on a pu professer que l'homme le plus raisonnable avait autorité sur le plus ignorant, et d'autre part que la liberté doit être respectée dans tous les cas. Deux systèmes politiques dérivant de cette double doctrine. Insuffisance de toutes les morales particulières. On peut employer les conseils, non la violence à l'égard de celui qui veut faire son mal.

§ 22. Rappel des deux ppes divers de la morale sociale, respect de la liberté, respect de la raison. Dans le premier on reste dans la morale sociale négative, on néglige la raison ; dans le second on confond la morale négative et la morale positive et on les prend comme également obligatoires. Limites de ces deux morales. Morale de l'homme isolé ; devoir, accomplissement de sa destinée, être ce qu'il est, devenir ce qu'il est dans sa nature de devenir ; il a droit à son but et aux moyens ; ces droits sont illimités. En société, naissance de nouveaux devoirs et de nouveaux droits. Devoir négatif. Avec ce seul devoir nous ne savons que faire à l'égard d'un homme qui fait son mal sans nous nuire ; nous nous abstenons. Ce n'est pas là toute la morale sociale ; cette solution explique la paix entre les hommes, elle n'explique pas pourquoi ils s'entre aident. Ce dernier fait a sa raison dans la sympathie, d'abord toute instinctive, puis confirmée par la vue de l'utilité qui en résulte, et par la raison qui en fait un devoir. Achèvement de la morale sociale, partie positive, qui nous commande d'intervenir par des conseils, quand un de nos semblables fait son mal. Cas où la violence est permise.

§ 23. Rappel de ce qui a été dit dans la leçon précédente ; ce qui reste à faire, montrer l'étendue des devoirs de justice ou de la Morale négative et celle des devoirs de bienveillance ou de la morale positive. Quelle est la compréhension de l'idée de justice ? Préciser d'abord les idées du bien et du mal : notre bien c'est l'accomplissement de notre destinée, c'est ensuite la facilité d'y atteindre, le mal le non accomplissement de notre fin et les obstacles que nous rencontrons dans cet accomplissement. Que l'obstacle soit personne ou chose il y a mal pour moi ; les causes en elles mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises. Q. q. fois nous appelons le mal une injustice ; où il y a injustice il y a mal ; où il y a mal il n'y a pas toujours injustice. La cause du mal étant une personne le mal peut être injustice, mais ne l'est pas toujours. Il faut que la personne intelligente soit libre, ait voulu le mal. Le mal voulu, il y a injustice, quand même l'intention ne serait pas suivie de l'effet. Il faut de plus que le mal soit fait à autrui. Il n'est pas nécessaire qu'autrui sache ce mal et en souffre. Y a-t-il injustice seulement envers les personnes et non envers les plantes et les animaux ? Définitions qu'on a données de l'injustice et qui se fondent sur des circonstances extérieures : l'injustice est un mensonge à sa pensée, un mensonge d'action ; son caractère est d'être contraire à la raison et au devoir. Caractère spécial de l'injustice : elle attaque un être chargé de l'accomplissement de sa destinée, qui en est responsable.

§ 24. Mal pour tout être et pour moi, obstacle mis au développement ; cause, mauvaise. Si elle est physique, simplement mauvaise ; si moi, mauvaise et criminelle ; si une personne étrangère mauvaise et injuste. J'ai le devoir et le droit d'accomplir ma destinée. Si je suis empêché par un être physique il y a malheur, non injustice, il n'a pu respecter un droit qu'il ne connait pas ; il en est de même

de la personne, si elle est ignorante. Conditions que celle-ci doit remplir pour être injuste, intelligence et liberté. Le patient doit avoir un droit. L'injustice est donc la violation intentionnelle du droit. L'égalité de l'agent et du patient n'est pas nécessaire. Il ne peut y avoir injustice, mais simplement mal envers les animaux et les choses; démonstration. Explication du droit que nous avons sur eux. Réfutation de deux opinions paradoxales de Rousseau relativement à la violation par nous de l'ordre physique.

§ 25. Mal moral: 1° mal fait aux choses, déraison; 2° à nous mêmes, immoralité; 3° à autrui, injustice. — Du devoir. La chose aveugle et fatale n'en est pas susceptible. Conditions du devoir: pouvoir distinguer le bien du mal et pouvoir faire l'un ou l'autre. Le devoir est plus étendu que la justice. Pourquoi le devoir de justice paraît plus impérieux. Tous nos divers devoirs sont égaux. Il y en a autant que de biens. Définition du devoir: conception du bien et pouvoir de l'accomplir; c'est le respect du bien, de l'ordre, de la destinée, de la nature, de la réalité. Le devoir est absolu ainsi que le bien. Phénomènes qui suivent l'accomplissement du devoir et sa violation. Jugement de mérite et de démérite; peine ou plaisir. Le jugement du mérite et du démérite a sa raison dernière dans les conditions du devoir: distinguer le bien du mal, pouvoir faire l'un ou l'autre.

§ 26. Comment l'homme passe de la conception de ses devoirs personnels à celle de devoirs impersonnels? Conception du bien en soi, impersonnalité de la raison; passion pour le bien en soi, impersonnalité de la sensibilité. En présence de la nature seule nous concevrions le bien en soi, l'ordre, nous éprouverions de l'amour pour le bien et les sentiments du beau et du laid; donc la sympathie ne s'adresse pas seulement aux hommes. Dans les objets physiques le beau est-il identique au bien, le laid au mal? Différents degrés du beau. — Homme en face des hommes: conception de leur bien, de leur responsabilité, de la justice ou du devoir de respecter leur devoir. Devoir vraiment impersonnel. Sentiments de plus en plus impersonnels: pitié. Comment jouissons-nous de la joie d'autrui et souffrons-nous de sa souffrance? Facultés devenant impersonnelles, raison, sensibilité, liberté.

§ 27. Nous pouvons être portés au bien par deux motifs, ou séparés ou réunis, l'intelligence & la sensibilité. Quel est notre désintéressement, quelle est notre moralité, quand, dans la recherche du bien personnel, nous ne suivons que le motif sensible? Non moralité, que ce soit la passion aveugle ou l'intérêt personnel; chercher le bonheur dans le bien. Sensualisme. — Quand nous ne suivons que le motif rationnel? Le bien est conçu comme absolu, c'est le devoir; impersonnalité, le motif étant ce qui caractérise la conduite. Stoïcisme: accomplir le bien pour le bien. — Quand on suit le motif rationnel, en s'aidant des passions qui nous poussent dans le même sens? Alliance des deux motifs, 3e système, système mixte. — On peut répéter les mêmes choses par rapport à la recherche du bien impersonnel...

§ 28. Résultats obtenus dans l'étude de la personnalité & de l'impersonnalité. — Nous sommes d'abord portés au développement par des penchants, puis, à la rencontre des obstacles, par des passions, & enfin par une conception impersonnelle de la raison, savoir que l'accomplissement de notre bien intéresse l'ordre. Donc deux ppes. l'un personnel, & l'autre impersonnel. De même par rapport à la conduite à tenir à l'égard d'autrui: devoirs de justice & de bienveillance conçus & ordonnés par la raison & auxquels la sensibilité nous incite. Comment les systèmes ont envisagé ces choses: Sentimentalisme de Jacobi & de J.J. Rousseau; Stoïcisme. Ressemblances & différences. — Excellente critique de l'un & de l'autre. Nécessité de les allier à l'exemple du Christianisme. Autre système, Epicurisme: critiques. — Conclusion: morales légitimes & morales illégitimes. Quelle est la vraie morale?

§ 29. Dans l'état primitif, nous tendons au bien par le besoin de développement & de la sympathie; & la raison approuve ce premier mouvement. Dépravation opérée par la rencontre des obstacles & des limites. Naissance des passions qui n'ont plus pour but le bien, mais le bonheur physique; ensuite

concurrence & rivalité entre notre bien & celui des autres, entre la passion personnelle & la passion sympathique. Raison forcée d'intervenir & de retirer la direction à la passion pour la confier à la liberté. Dès lors possibilité du mérite & de la vertu. Jusque là sainteté. Différence de ces deux états. — La vie est une épreuve; développement. Dans cette épreuve sommes-nous sujets? La vertu, la lutte, est le chemin du bonheur. — Nature des deux mobiles de nos actions, le devoir & la passion. Accomplissement du devoir personnel. moralité; du devoir impersonnel, justice ou bienveillance. Qu'est-ce que la passion? Elle détruit l'harmonie, & nécessite l'intervention de la raison. Envers nous-mêmes & envers les autres deux choses nous poussent, une partie & le tout.

§30. De la passion. Ressemblances & oppositions entre la passion primitive & les passions particulières qui n'en sont que des altérations. Dans l'état primitif, accord entre la passion qui veut notre développement & la passion sympathique qui veut celui des autres. Dans l'état actuel, rencontre, désaccord, plus d'harmonie entre la partie & le tout. Intervention de la raison pour maintenir la paix. — Le bonheur est-il toujours le compagnon du bien? &c. &c.

§31 Devoirs envers Dieu. Déterminer l'idée de Dieu. Les questions religieuses tiennent à la morale. Comment? Étendue & attrait de ces questions. On s'y est mal pris pour les résoudre. Aller du visible à l'invisible. On s'y est mal pris; aussi, superstition & scepticisme, & enfin présomption. Motifs qui doivent nous encourager dans la recherche de l'inconnu. Points communs des systèmes précédents. L'intelligence seule est juge, capable de juger en ces matières. Ce que peut l'induction. Exemple tiré de l'astronomie.

§32. Ontologie. Plus de complexité dans la question religieuse que dans la morale; ceux qui s'en sont occupés nous ont laissé moins de faits précis & de solutions exactes. C'est un champ inculte. Nécessité d'examiner de nos jours les questions ontologiques & religieuses: scepticisme religieux & partant moral; quelques-uns croient Dieu par habitude; d'autres justifient la coutume par des sophismes; d'autres doutent & désirent croire. L'absolu, l'invisible mis en doute, & partant la morale. Travailler à la résurrection des croyances religieuses par des découvertes ontologiques. — Seul lien de toutes nos recherches en ce genre, l'induction. Description de ce procédé: voir l'invisible à l'occasion du visible, & l'invisible infiniment plus étendu que le visible qui n'existe que par lui. C'est la raison bien différente du raisonnement. — Quelle est la solidité de l'induction? Les inductions particulières, les divers passages du visible à l'invisible, les catégories sont-elles des nécessités subjectives de notre nature? Non; réfutation. — L'invisible, dans notre position, ne pouvait pas nous être révélé, par une seule catégorie, ce qui achève l'incomplet. De la diversité & de la multiplicité des catégories. Monde visible & monde invisible.

§33. Suite de l'Induction. Idée de ce procédé: aller du visible à l'invisible, de l'incomplet au complet. Aristote & Kant n'ont aperçu & signalé que peu de catégories. Il faut en reconnaître une seule ou beaucoup. Ce ne sont pas des nécessités de notre nature; leur nécessité leur est inhérente. Comment nous nous servirons de l'induction en ontologie. Deux sortes d'inductions pour arriver à Dieu, métaphysiques & morales. Commencer par ces dernières. Destinée humaine, ce qu'elle a d'incomplet. Deux sortes de maux dans notre destinée actuelle, mal sensible opposé au bonheur, & mal réel, désordre, opposé à l'ordre. Contradiction entre destinée & position; la bien faire ressortir. D'où vient ce désordre? C'est la question; en la résolvant on arrivera à deviner l'ordre par le désordre, le parfait par l'imparfait, l'invisible par le visible.

§34. Méthode qui sera suivie dans la question du mal. Le mal est-il véritable? N'est-il que factice? L'optimisme, doctrine qui répugne à la raison & au sens commun, a-t-il raison? Ce qui est mal l'est absolument, comme ce qui est bien. Preuve évidente qu'il y a dans notre esprit des types absolus, des lois ou des règles de jugements universelles & immuables. Condamnation de l'empirisme. Le mal ou le désordre est partout en ce monde; partout lutte, limites & destinées inachevées.

outre ce mal absolu ou le désordre, il y a pour l'être sensible un second mal, la douleur, et pour l'être raisonnable et libre un troisième, le mal moral. Tous dépendent de l'opposition des forces. Voilà ce que nous apprend le monde visible. Passons à l'invisible : première question qu'on y rencontre : d'où vient l'opposition des forces ? qui l'a établie ?

§ 35 Qu'est-ce que le bonheur ? Dépend-il seulement des sensations, du plaisir organique ? Non, mais aussi des jouissances attachées à notre développement, et c'est pourquoi il pourrait exister sans le corps et pourra subsister après la destruction du corps. Nécessité de la vie actuelle pour faire naître les joies de la victoire et rendre le bonheur complet. Y a-t-il entre le bonheur et l'ordre un rapport absolu ? Est-il nécessaire que le bonheur que nous concevons dans cette vie soit toujours plein et complet ?

§ 36. Éléments du bonheur en cette vie. 1° plaisir moral ou contentement de soi-même ; 2° conscience de la puissance de son activité ; 3° satisfaction du besoin sympathique ; 4° plaisirs physiques. Leur valeur relative ou leur hiérarchie. Réduction à deux. Supériorité de l'un des deux.

§ 37 Résumé de tout ce qui a été fait depuis la question de l'invisible. — Retour aux plaisirs constitutifs du bonheur. Leurs caractères. Chacun d'eux est en rapport exact avec un bien. Erreur de ceux qui poursuivent le bonheur pour lui-même sans penser au bien. Erreur de ceux qui ne poursuivent qu'un élément du bonheur. — Éclairer les hommes pour les rendre heureux.

§ 38 Art du bien, et par suite art du bonheur. Il se divise en quatre branches suivant les quatre sortes de biens et de plaisirs : 1° Tempérance ; 2° Travail ; 3° Justice et bienveillance ; 4° Raison. Les quatre font la vertu. Nécessité de les cultiver toutes également, comme de se procurer tous les éléments du bonheur. Voyez ce qui arrive. Dans l'éducation la loi doit être l'harmonie ; nous n'y cultivons que l'intelligence. J.J. Rousseau a réclamé plus d'activité pour le corps. Ce n'est pas assez ; développer le sentiment de l'ordre. Quelle est encore l'imperfection de nos idées et de nos institutions sociales relativement au bonheur. Comment la philosophie qu'elles se perfectionneront.

§ 39. Y a-t-il sur la terre plus de bien que de mal, et par suite plus de bonheur que de malheur ? Les philosophes ont répondu différemment suivant leurs différents caractères. Discussion scientifique. Imperfection nécessaire du bien réel et du bonheur qui en résulte. Sentiment de cette imperfection dans différents hommes et à diverses époques. L'avenir du bien des autres peut augmenter beaucoup le malheur qui résulte de l'avenir de notre peu de bien. Celui-là n'est pas le plus heureux qui a le plus de bien, mais qui désire le moins. — Quant au bien moral, il augmente d'âge en âge comme le bien réel. En quoi les sociétés modernes l'emportent moralement sur les anciennes.

§ 40. Immortalité de l'âme. Comment cette question se rattache à la question religieuse. Double fait : idée et désir de quelque autre chose que la vie actuelle. La religion est née de ce développement et elle en tire ses preuves. Raison de ce double fait : distance entre notre destinée de droit et notre destinée de fait ; imperfection de la condition humaine. Si l'homme mourait tout entier, il aurait des facultés qui seraient restées inutiles, un résidu de facultés. Voilà l'origine de cette conception et de ce désir. Voilà la preuve morale de la religion. Voici le côté métaphysique par lequel on arrive à Dieu. Comparaison de l'infini et de l'éternel avec ce que nous savons ; d'où notre conception et désir d'autre chose. L'âme est-elle de nature à ne pas périr ? Est-elle matérielle ou spirituelle ? Est-elle simple ou composée ? En quelle qu'elle soit ne peut-elle pas toujours de nature à être anéantie ? Retour à la psychologie.

§ 41. Ce que le simple bon sens connaît des corps, la matière et la force. Comment il conçoit l'une et l'autre. L'une un atome, un élément de même nature que le composé ; l'autre un type d'action et de modifications. Et dans l'homme il conçoit une force intelligente.

§ 42. Pourquoi le vulgaire ne distingue-t-il pas certainement l'esprit du corps ? Pourquoi hésite-t-il ? Vice de la méthode dont il se sert ; il part du dehors.

§ 43. L'esprit distinct du corps l'est-il aussi de la matière ? Spiritualisme & matérialisme, réfutation. La dualité a été soutenue par toutes les religions. Absurdité de l'opinion contraire.

§ 44. Simplicité de l'ame. L'unité de l'ame est attestée par la conscience ; entraine-t-elle la simplicité, ou n'est-ce qu'une unité de collection ? L'ame n'est-elle qu'un lien ? &c.

§ 45. Comment nous arrivons à nous demander le but de la vie actuelle, notre destinée en ce monde. Système de l'épreuve. Notre destinée actuelle : production du bien moral : bien opposé & démontré.

§ 46. Comparaison entre les philosophes & le sens commun relativement à la manière dont ils avancent. Preuves que la destinée actuelle est l'effort, la vertu, l'épreuve.

§ 47. En quoi consiste le mérite ? L'homme est méritant, parcequ'il devient une personne, il se personnalise, le bien est son ouvrage ; & sans cela il serait incapable d'y jouir complètement du bien. Différence d'impression produite sur nous par la vue de la production simple du bien, & par la vue de cette production avec effort : beau & sublime, même dans la nature.

§ 48. Suite du mérite & du démérite. Deux opinions sur le mérite de l'homme dans l'épreuve de la vie. 1° Ceux-là seuls méritent qui se donnent la peine de concevoir l'ordre, & qui luttent, qui se sacrifient pour s'y conformer. — 2° D'autres philosophes permettent à l'homme de savoir que lutter pour le bien c'est agir dans son intérêt, que la vertu est le chemin du bonheur, mais ils soutiennent que tout homme, quand même il connaîtrait l'ordre sans s'y soumettre est méritant par cela seul qu'il souffre.

§ 49. Suite du mérite & du démérite. Justification de l'épreuve actuelle. L'homme le plus méchant a pourtant créé en lui la personne. Justification de la liberté.

§ 50. Suite. Le but de la vie actuelle n'est pas la production du bien, mais la lutte, la création de la personne. Prix de la liberté. Elle est précieuse en elle-même. Liberté & ordre, deux éléments de la vertu. Egalité entre les hommes quant à la pratique du bien.

§ 51. Explication de la vie actuelle ; toutes se fondent sur l'épreuve du mal. Manichéisme : exposition & critique. Système d'une chute antérieure & de la punition. Système de l'optimisme : deux sortes. 1° Celui de Pope réfuté par Voltaire ; 2° celui de l'épreuve. Seul raisonnable.

Résumé ou Conclusion.

Quatre questions. 1° Quelle est la destinée de l'homme ? 2° La destinée de fait équivaut-elle à la destinée de droit ? Nécessité d'une autre vie. 3° Y a-t-il dans l'ame quelque chose qui s'oppose à la continuation de son existence ? 4° Pourquoi l'homme n'a-t-il pas été placé d'abord dans un état où il put atteindre à son plein développement ? Bonté & grandeur de la vie actuelle.

Esprit de ces recherches, éclectisme. Il y a du vrai dans tout ; le faux n'est que dans l'exclusif. De même l'humanité va toujours au bien ; seulement il lui arrive de sacrifier un bien à un autre ou à d'autres. L'erreur & le mal viennent de l'ignorance, donc ils diminuent de jour en jour. Bienveillance, tolérance. Le mal même est un bien relativement.

Cours fait à l'École Normale (En quelle année?).

Différence entre l'étude du mode actuel de notre existence & l'étude de la destinée actuelle, de la destinée future & de la destinée antérieure. L'une se fait par observation, l'autre par induction ou raisonnement. Intérêt de ces questions, surtout de celle de la destinée actuelle ou de la morale, & de la destinée future ou de la religion. Les peuples ne peuvent se passer d'en avoir des solutions. Passage du paganisme au christianisme. Raison du succès de celui-ci. Dans sa pureté primitive il offrait des solutions parfaitement conformes à la raison. Elles s'altérèrent au moyen-âge; on y mêla des dogmes absurdes qu'on imposa & dont la raison n'en plus juge. Renaissance; examen des dogmes du christianisme; on est frappé de ce que le moyen-âge a mêlé d'absurde aux vérités primitives. De là le scepticisme téméraire & l'irréligion du 18e siècle. Mission du nôtre, relever l'édifice écroulé, revenir au christianisme primitif & l'accorder avec la raison.

<u>Destinée actuelle</u>. Comment résoudre la question? La destinée d'un être non libre se détermine par la vue de ce qu'il se fait habituellement. Il n'en est pas de même d'un être libre. Elle n'a de destinée qu'autant qu'elle est soumise à une règle obligatoire. L'homme reconnaît-il au dessus de lui une telle règle, & quelle est-elle? C'est l'objet de la morale générale & de la morale particulière.

<u>Morale générale</u>. L'homme a-t-il une règle à laquelle il soit tenu d'obéir? Cette règle ne doit être cherchée que parmi les motifs, les sensibles ou les intellectuels.

<u>Motif sensible</u> ou <u>désir du bonheur</u>. La liberté ne se reconnaît pas obligée de faire le bonheur de la sensibilité. Souvent c'est le contraire. — Exposition de la <u>Morale de l'intérêt</u>. Ses deux principes. 1° Une action ne peut être qualifiée que d'utile ou de nuisible; 2° Il n'y a jamais d'autre motif de détermination que le désir du bonheur. Fausseté de ces deux ppes. Le bien & le mal sont tels en eux-mêmes. Cette doctrine repose sur celle du sensualisme qui est fausse. Démonstration. — Conséquences politiques de cette doctrine: pas d'obligation, droit du plus fort, lois variables, despotisme &c. Conséquences religieuses.

Suite de l'examen des morales de l'intérêt. — Méthode qu'il faudrait suivre & méthode qu'on a suivie pour résoudre la question de la morale générale. Doctrine de l'intérêt; double mode, préférer les plaisirs physiques, ou ceux de l'âme. — Doctrine déguisée ou indirecte de l'intérêt: sentimentalisme de Hutcheson, de Jacobi & de J.J. Rousseau. Exposition (Id.). Critique (Id.). Autre doctrine semblable: système de la sympathie de Smith. Critique. Autre, vie future but de nos actions. Critique. Doctrine de Hobbes: obéissance aux lois du pays; exposition & critique.

<u>Motif intellectuel</u>. Y a-t-il dans l'intelligence un motif de détermination obligatoire? Il n'y a pas seulement des actions utiles ou nuisibles; mais aussi des actions bonnes ou mauvaises. Différence essentielle des unes & des autres. Motif correspondant nécessairement à la dernière qualification. Dans le fait, personne ne confond le désir du bonheur, un mouvement sensible, avec une conception de la raison. Différence de la loi du bonheur & de la loi du devoir. Le motif intellectuel, dont l'existence est prouvée <u>à priori</u> & par expérience, est-il obligatoire? Oui. Différence dans la manière dont nous arrivons à percevoir les choses comme utiles ou nuisibles & comme bonnes ou mauvaises. Il y a une loi du devoir; la destinée de l'homme consiste à y obéir.

Nécessité de joindre la morale particulière à la morale générale. Ce que c'est. Mais d'abord Conclusion [illegible] qui vient d'être établi. Il y a pour nous du <u>devoir</u>; il y a aussi du <u>droit</u>. Comment la notion du <u>devoir</u> engendre celle du <u>droit</u>. Leur rapport de priorité déterminé. Ensuite, en faisant la science des devoirs on fait celle des droits. Enfin l'homme est libre; cela résulte de ce qu'il a une ou des obligations à remplir.

Le bien & *le mal*. La règle étant de faire le bien & d'éviter le mal, chercher s'il y a du bien & quel est le bien, c'est rechercher s'il y a une morale & quelle est la morale.

Existence du bien & du mal. Elle est indubitable. Du scepticisme à cet égard. A quel titre les choses & les actions sont-elles préférables pour nous, qualifiables de bonnes ou de mauvaises? Elles ne sont telles que relativement. Ce qui les constitue telles pour un être, c'est leur influence sur sa destinée. Le bien qu'il y a de bon pour lui, c'est l'accomplissement de sa destinée & tout ce qui y mène ou y contribue. Impossibilité de résoudre la question *à priori* & d'une manière absolue; seulement on peut dire que le bien en soi est l'accomplissement des destinées de tous les êtres ou l'ordre universel. — Chaque être ayant sa manière d'être a une destinée spéciale, & celle-ci est déterminée par celle-là. — Il est dans l'ordre que chaque être accomplisse sa destinée, & tout l'univers la sienne, c'est-à-dire ses fins, & ainsi accomplisse la volonté du Créateur. Le bien, l'ordre & la providence, une seule & même chose sous trois points de vue. — Le monde, ensemble d'êtres organisés qui tous ont une destination conséquente à leur manière d'être & qui tous tendent par leur nature à remplir leur destination. Ce qui est le bien pour chacun: êtres inertes; êtres actifs. Ni les uns ni les autres ne se développent complètement. Lutte. De là le *mal*. Application aux différents êtres & aux différents cas. Explications. Le monde est incomplètement bon: Erreurs, souffrances, vertu. — Pourquoi le mal? A cause de l'opposition des choses. Pourquoi cette opposition? Cette vie est mortelle & le monde périssable.

Classification des êtres relativement à l'accomplissement de leur destinée. 1° Les insensibles; ils vont à leur fin sans le savoir & sans le vouloir. 2° Les êtres animés & sensibles, en qui la sensibilité fortifie, dirige & aiguillonne la puissance de l'instinct. 3° Etres raisonnables, pour qui le bien est sacré parce que c'est l'accomplissement de l'ordre avec lequel ils sympathisent; la raison nous fait connaître cet ordre hors de nous, dans les autres, impersonnellement, & toujours aussi sacré. De là impersonnalité, justice, dévouement, moralité. Cette révélation de la raison serait inutile sans la liberté; aussi la liberté se trouve-t-elle toujours jointe à la raison. L'être doué de raison & de liberté devient moral, une personne, méritant, estimé & responsable de ses actes. — Devoir & droit.

Cours de Morale

fait par Mr Jouffroy à la faculté des lettres (1830 - 31)

341 Bis
r

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE
45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

Cours de 1830-31.

341 Bis
v

Cours de Mr Jouffroy à la faculté : Morale et Droit naturel.

1ère Leçon.

[Ju]stification du [c]hoix du sujet.

Le choix du problème moral est motivé par son importance. Ce qui se passe chez nous ne se passe pas pour nous seuls, mais pour toute l'Europe, et même pour l'espèce entière. Il s'agit donc de faire comprendre, autant que le peut un cours de ppħie, ce qui se passe autour de nous.

[C]royances inévitables.

Le spectacle du monde qui nous environne et des objets qu'il renferme nous inspire certaines croyances inévitables. Comme tous ces objets ont commencé il nous semble certain que tous ont une fin, que tous n'ont été placés dans l'univers que pour accomplir un certain rôle. Nous pouvons ignorer quel est ce rôle, mais nous ne laissons pas de croire que chaque être occupe une place nécessaire dans l'ensemble de la création. C'est comme une grande machine dont chaque rouage est nécessaire au tout. Notre esprit croit qu'un caillou comme une plante, une plante comme un animal, un animal comme un homme importe à tout le système.

2 ppes [No]us croyons 1° que [ch]aque objet a sa fin; [2°] que cette fin [pa]rticulière entre [pour] q.q. chose [dan]s la fin du tout. D'où vient cette [cro]yance? Peut-on la révoquer en doute?

D'où nous viennent ces croyances? Elles nous sont inspirées par notre nature, ou par notre raison. Si nous cherchons à révoquer en doute ce double ppe; que tout être a une fin, et que la fin particulière contribue à la fin du tout, ces croyances persistent malgré nous. Le Scepticisme peut bien douter du ppe des causes finales, et soutenir que cette croyance périrait si notre esprit était fait d'autre manière; mais il ne s'agit pas de savoir ce que serait pour nous la vérité si nous étions autrement constitués. La vérité telle que peut la comprendre aujourd'hui notre intelligence, c'est là pour nous toute la vérité.

Nous croyons donc que chaque chose a une destination et entre pour une part quelconque dans l'ensemble de l'univers.

[L'ê]tre raisonnable [se]ul peut comprendre [sa de]stinée, celle des [autr]es, et celle de l'univers.

Mais il n'est pas donné à tous ces êtres de comprendre leurs destinées, celle des autres, et celle de la création tout entière. Ce privilège n'a été accordé qu'aux natures raisonnables, qu'au seul être doué de raison que nous connaissions, à l'homme.

[Dans] les Minéraux, [for]ce aggrégatrice [sa]ns sensation ni [intel]ligence.

Dans la pierre existe une force, qui peut être a aggrégé ses molécules constitutives, et qui certainement maintient cette aggrégation. Mais cette force en faisant cela ne sait pas ce qu'elle fait, ou du moins nous ne le croyons pas. Elle ne sent pas, elle ne comprend pas, quand sa destinée est favorisée ou contrariée. Elle n'éprouve ni plaisir ni douleur, et n'a point d'intelligence.

[Dans] les Végétaux [de] plus.

Dans la plante nous croyons aussi qu'une force accomplit une destinée, conserve, développe la tige et les feuilles etc... mais tout cela sans le savoir. La plante sent-elle? Nous ne le pensons pas, bien que quelques expériences pourraient faire supposer en elle un commencement de sensibilité.

La force qui agit dans l'animal est sensible; et remplit son rôle en produisant les phénomènes de la vie qui font croître, et conservent l'animal. Tout en

L'animal a sensation et intelligence, mais pas assez pour comprendre sa destinée.

remplissant ce rôle, la force animale ne sait pas qu'elle le remplit. Elle éprouve des tendances, des besoins; elle a assez d'intelligence pour se diriger vers l'objet qui peut les satisfaire, mais pas assez pour lui faire comprendre que c'est là sa destinée, et encore moins qu'en remplissant cette destinée elle remplit un rôle dans l'univers. Toutes les fois que sa destinée est contrariée, l'animal souffre, il jouit quand elle est favorisée; mais jamais il n'a l'idée d'une destinée.

Dans l'homme, outre les qualités des 3 sortes d'êtres préced. il y a intelligence de sa destinée.

Il en est tout autrement dans l'homme. L'homme a aussi par sa constitution une destinée à remplir. Primitivement elle s'exprime en lui par des besoins, des désirs, des tendances, des passions. Il a d'abord cette intelligence qu'ont les animaux qui lui fait découvrir l'existence de ces besoins et les objets qui peuvent les satisfaire, outre cette sensibilité qui le fait jouir ou souffrir quand ses désirs sont satisfaits ou contrariés. De plus il a cette intelligence supérieure, cette raison qui le fait connaître à lui même, qui lui fait connaître les objets extérieurs et le rapport qu'il soutient vis-à-vis de ces objets, qui lui fait comprendre qu'il remplit une destinée, et par là joue un certain rôle dans l'univers.

Il suffit d'être, et d'être d'une certaine manière pour être par là même déterminé ~~[illegible]~~ à un certain développement, et qui constitue la destinée. Chez les êtres insensibles et inintelligents, la nature se développe sans qu'ils le sachent; pour les êtres sensibles et intelligents à un degré inférieur, ils savent ce qui est nécessaire pour accomplir cette destinée, mais sans la comprendre. Les êtres intelligents et raisonnables connaissent qu'ils l'accomplissent. Voilà la dégradation.

L'homme tarde long-temps à comprendre qu'il remplit 1 destinée. Jusque là sa vie est purement animale.

Maintenant il ne faut pas croire que l'homme arrive immédiatement et même de bonne heure à comprendre qu'il a une destinée, quelle est cette destinée, et quel rapport existe entre elle et celle de l'univers. L'homme pendant long-temps est un animal plus parfait, dont l'intelligence pourtant n'atteint jamais le problème moral. Pendant la première partie de sa vie, il a des besoins ou désirs et des facultés, qui le poussent vers certains objets pour satisfaire ces désirs et exercer ces facultés; à l'aide de l'expérience il combine tous les moyens possibles pour parvenir à la satisfaction des uns et au développement des autres. Le phénomène de la raison concevant les destinées des différents êtres tarde long-temps à se manifester dans l'homme. Jusque là sa vie est celle de l'animal.

Ignorants et savants distraits long-temps et souvent du problème de notre destinée — Pourquoi?

Il semble que ce mode de vie de l'enfant se prolonge extraordinairement chez le commun des hommes. Voyons-nous en effet beaucoup d'hommes occupés du grand problème de notre destinée? Non, nous les voyons vivre au jour le jour et poursuivre les objets de leurs désirs, très contents quand ils peuvent les atteindre.

Il est vrai, l'homme est long-temps distrait de ces grandes questions, et alors même qu'elles occupent son esprit; les passions les lui font oublier. Ce n'est que dans des cas extraordinaires qu'il s'élève au dessus du flux et reflux des évènements qui passent autour de lui, pour réfléchir sur sa destinée. Cette indifférence est commune

à l'ignorant et à l'homme d'un génie supérieur. Cependant il n'est personne qui ne se soit jamais demandé ce qu'il est venu faire ici-bas.

Il est évident que si l'homme ne portait pas en lui même les deux pp^es que nous avons signalés en commençant, jamais il ~~ne [illegible]~~ se poserait la question morale. Supprimez la raison, et gardez l'intelligence; il ne songera qu'à satisfaire ses besoins. Ces pp^es sont en lui depuis que l'homme est homme, mais la raison sommeille. Sous l'influence de quelles circonstances éveillera-t-il cette raison, et se posera-t-il ces grands problèmes?[2]

…t dans des circonst-
…ces extraordinaires
…nous posons le
…blême, et que nous
appliquons les 2 pp^es.
…elles sont ces
circonstances?

Jamais peut être l'homme ne se demanderait pourquoi il a été mis ici bas, si les besoins et tendances de sa nature étaient continuellement satisfaits, complètement et sans obstacles. Ce qui fait pour la plupart des hommes qu'ils s'adressent cette question, c'est que leur nature se trouve continuellement trompée dans ses espérances. Au début de la vie, notre nature s'éveille avec tous les besoins et toutes les facultés dont elle est pourvue. Le monde lui semble contenir tout ce qu'elle désire. A la vue de ce monde qui lui semble renfermer le bonheur, ses espérances s'élancent sans prévoir aucun obstacle. Mais il est dans sa nature qu'aucun de ses besoins ne soit satisfait et que tôt ou tard il n'aperçoive dans tous ces objets si riants qu'illusion et vanité. Dans le premier mouvement de joie, nous avons l'audace de nous croire heureux. Mais si le bonheur dure, il se flétrit. D'abord il nous satisfait, devient moindre, puis moindre encore, et aboutit enfin à l'ennui et au dégoût. Que si à la suite de la satisfaction de cette première passion, nous avons la bonne fortune qu'une nouvelle passion se soulève, et trouve également à se satisfaire, nous irons pendant quelques temps de passions en passions, mais l'illusion finira par se dissiper, et l'homme, l'esprit calme, s'apercevra combien nos bonheurs sont petits, faibles, incomplets comparativement à nos besoins. La cruelle expérience se fera plus tard; mais elle ne s'en fera pas moins.

…le dégoût, l'ennui
…s le bonheur
…i bas, ou une
…ande infortune.

Non seulement cette insuffisance se fait vivement sentir, mais le bonheur même est rare. Souvent au lieu de réussir, nos désirs trouvent dans des causes extérieures des obstacles invincibles; alors nous sentons profondément notre misère. C'est toujours une grande infortune ou un bonheur se dégradant peu à peu et arrivant au dégoût qui force l'homme à faire un retour sur lui même: j'existe, se dit-il à lui même, je trouve en moi certains besoins, et le monde paraît fait pour les satisfaire; mais le monde épuisé ma nature n'est point satisfaite; il met entre cette nature et les objets qui lui sont propres une barrière insurmontable: Pourquoi donc suis-je ici bas? Voilà un des cas où la question morale est posée par l'homme déjà dans l'âge mûr.

20.
…mparaison de
…infirmité
…la grandeur
…a Nature.

Dans le sein des villes l'homme semble être la grande affaire de la création; c'est là qu'éclate toute sa puissance, toute sa supériorité, il domine sur la scène du monde. Mais lorsque l'homme si fier, si fort, si préoccupé de ses intérêts se trouve par hasard jeté au milieu d'une immense nature, qu'il voit s'étendre

au dessus de lui un ciel sans fin, autour de lui un vaste horizon et par de
d'autres horizons encore; quand il aperçoit à ses pieds nombre de petits villag
remplis d'êtres infirmes comme lui, alors cette grande nature l'écrase, sinon p
l'intelligence, du moins par la masse. Ce spectacle l'atterre et le confond, et
prenant aussi en pitié ces petites passions, ces petits bonheurs, il éprouve le
désir de savoir pourquoi il a été jeté ici-bas.

Non seulement l'inconstance de notre bonheur et la vue de notre malheur, no
seulement la comparaison de notre infirmité avec la grandeur de la nature, mai
encore un regard jeté sur le passé évoquent dans l'âme la plus préoccupée le
problème de notre destinée.

3° Un regard sur le passé sur l'histoire des révolutions, de l'apparition et de l'anéantissement des différentes races.

Voyez comment l'humanité est allée et ce que c'est que l'humanité. Dans les
grandes plaines de l'Asie descendent des montagnes centrales, des races sauvages, pr
nues, à peine armées. Elles ont peut-être des ancêtres, mais aucune histoire; aucun
on ne sait où elles vont, d'où elles viennent. Des déserts de l'Arabie viennent d'autr
hommes d'une autre constitution. Ces deux races se trouvent hostiles; les vainqueurs cha
les vaincus, et s'établissent dans le pays, et y fondent un grand Empire. Ils vienn
ensuite découvrir de nouveaux pays en Europe. Là aussi se trouvent d'autres hom
d'autres crânes. La race Asiatique et orientale se jette sur la race Grecque; la vict
reste à celle-ci. Les Grecs fondent un grand Empire, qui va toujours s'agrandiss
jusqu'à ce qu'une race nouvelle se rue sur la race Grecque et la subjugue. Les
Romains se précipitent sur d'autres hommes inconnus, qui adorent les chênes, et dont
les femmes rendent des oracles. On pénètre dans le nouveau continent: partout des
peuples nouveaux, et sans traditions, de toutes couleurs, blancs, noirs, cuivrés et
Pas un ne sait par quel lien il se rattache à la grande famille du genre humai
Quand on voit ces civilisations diverses se détruire, se renverser tour à tour, on s
demande qu'est ce que cette civilisation dont nous sommes si fiers? L'humanité
fait elle le cercle? avance-t-elle? Recule-t-elle? (On a soutenu ces doctrine
quelle est le but, la destinée de cette espèce composée d'élémens inconnus?
quel est le pourquoi de cette espèce? [above: de la venue]

4° Les résultats de la science Géologique et Géogonique.

Enfin un motif de se poser la question morale, plus formidable encore, c'est
celui que la science nous a révélé. Nous avons pénétré dans les entrailles de la terre,
nous avons été témoins de l'histoire de ce petit et misérable globe. La terre n
a fait voir les monumens d'une époque où elle ne produisait que des végétaux imm
couvrant à eux seuls la surface du globe. On s'est convaincu qu'une grande révolu
vint détruire cette première création, et qu'à une seconde reparurent ces imm
végétaux; et qu'au milieu de ces forêts vécurent d'immenses reptiles auprès des
les nôtres ne sont que des pygmées. Cette seconde création fut brisée par la na
et fut remplacée par des animaux gigantesques et informes. La nature brisa
3e génération comme les précédentes. Enfin d'essais en essais la nature est par
à une dernière création, celle de l'homme. L'homme ne semble être qu'un essa
si nous ne sommes qu'un essai, qu'un anneau dans cette chaîne de créations
successives, quelle est notre destinée? Avons-nous des titres pour espérer, ou pour

(marge : la vue de l'un ou l'autre de ces spectacl. à … le pâtre comme … savant se pose … question de notre … stinée.)

Quiconque envisage ou l'un ou l'autre de ces spectacles, ne peut échapper à un retour sur lui même. Il n'est pas même besoin d'être savant pour faire cette réflexion. Le pâtre lui même la fait souvent; lui aussi, il est en face de la nature; lui aussi, il sait qu'il a des ancêtres. Il se demande pourquoi ils sont nés, pourquoi ils sont morts? Est ce simplement pour céder la place à d'autres êtres aussi faibles qu'eux? Il cherche ce qu'il a de plus que le troupeau qu'il conduit. Il conçoit très facilement que des êtres plus parfaits que lui existent, et, comme nous, il a l'audace de leur demander: pourquoi m'avez vous fait? D'où viens-je? où vais-je?

(marge : …tte question une … is posée, on ne … ut plus lui échapper, … s'y soustraire, l'oublier.)

(marge : … homme n'est plus … même; changement … s ses idées. De … état d'innocence il … sse ~~dans~~ à l'état … tionnel.)

Or, quand par l'une ou l'autre de ces circonstances l'homme est arrivé à se demander pourquoi il vit, alors ce doute s'il ne trouve sa solution, est terrible. Je sais que beaucoup d'hommes ont bientôt oublié cette question, et ne s'en inquiètent plus. Mais vains efforts! une fois qu'on se l'est posée, on peut s'en distraire quelque temps, mais non pas l'oublier. C'est que les mêmes causes qui vous l'ont fait poser vous la rappellent sans cesse, et beaucoup plus facilement. Cette question s'étend, et, comme un fantôme, en provoque dans votre esprit une multitude d'autres. Alors l'homme n'est plus ce qu'il était; il est sorti de l'innocence, il est maintenant dans l'état humain, dans l'état rationnel. Cette question est pour lui comme le flambeau de Psyché. Auparavant il obéissait à ses instincts; il arrivait ou n'arrivait pas à les satisfaire. Atteignait il l'objet de ses désirs, il était heureux; était il désappointé, il souffrait. Mais cette douleur était passagère, elle était bien moindre que celle de l'homme concevant des doutes sur sa destinée. Alors il n'a plus que des bonheurs et des douleurs superficielles; tout malheur s'efface devant cette douleur profonde qui le tourmente et le poursuit. Alors naît pour l'homme en cet état une nouvelle poésie. Il est singulier d'appeler poésie; cette poésie faible et vulgaire, qui s'amuse à déplorer ou à célébrer des douleurs ou des plaisirs d'un moment, cette poésie des passions animales, qui ne fait vibrer que les cordes les plus superficielles. La vraie poésie n'a qu'un objet, la douleur de n'avoir point de solution sur le problème de notre destinée. Voilà la poésie, c'est celle de Lamartine. Quel profond retentissement n'a-t-elle pas dans l'âme de celui qui l'a lue!

(marge : … malheur s'efface … ant le malheur … avoir point de … lution.)

(marge : … ance d'une … velle poésie.)

(marge : … ance du … ment religieux … la pphie.)

(marge : … ne comprend … ligion, que quand … aperçoit qu'elle … une réponse à … uestion.)

Avec cette question naissent aussi et le sentiment religieux et la pphie. Une religion s'enseigne comme autre chose; mais une âme ne la sent bien, si préalablement elle ne s'est posé la question morale. Une fois qu'elle se l'est posée, elle comprend toute l'importance de la religion. La religion en effet est une réponse à cette question. Mais nul ne peut comprendre à quoi elle sert, s'il ne s'est avisé de se poser ce problème, s'il n'a senti profondément le malheur de n'avoir pas de solution à cette énigme.

(marge : … ême pour … pphie.)

La même condition est nécessaire pour concevoir ce que c'est que la pphie. Car la pphie est une autre réponse à la même question. Alors la pphie nous paraît la plus importante de toutes les sciences; ce qui en effet nous intéresse le plus c'est de savoir, où une chose, qui est nous, va, d'où elle vient, ce qu'elle doit faire.

quel est son rapport avec l'univers. toutes questions qui trouvent leur solution
dans la nature de l'homme ; et c'est la nature de l'homme qui est l'objet propre
La question philosophique ne se pose véritablement que le jour où nous

La question de la destinée soulevée, la question philosophique se pose, mais elle en entraine une foule d'autres, qui sont intimement liées.

Preuve.

comprenons et nous posons la destinée de l'homme. Mais à peine est elle po
qu'elle enfante une foule d'autres questions, qui ne peuvent être résolues sans
La philosophie, la science qui a eu besoin de diviser les questions, de faire à par
une Morale, une Religion, une Philosophie de l'histoire, un droit naturel, un Droit
politique, un Droit des gens, n'a opéré entre elles que des divisions factices.
Dans le fond cela est tout un et ne se partage pas ; tout cela se condense
dans une seule et même question, tout cela n'a qu'une seule et même rai
et ne forme qu'un seul et même problème. Essayer, en effet, l'une sans les

La question du Droit politique insoluble sans la question Morale.

autres ; demandez-vous, par exemple quel est le meilleur gouvernement
qui conduit ou laisse aller le mieux la société à sa fin ; comment savoir la fin
d'une société d'hommes sans savoir la fin, la destinée de l'homme en particul
D'un autre côté on ne peut poser le problème moral sans le problème

La question Morale insoluble sans la question Religieuse.

religieux. Car ni le berceau n'est le commencement, ni la tombe la fin de
l'existence humaine, ou du moins les raisons qui pourraient le faire croire ne
portent point un caractère démonstratif. Est il probable que ce que j'ai app
mis pendant 60 ans s'évanouisse à la mort ? Et qui nous a dit que nous
commencions à être lors de la formation du fœtus ? La science ne l'a jamais
prouvé et ne le prouvera jamais. Aussi l'humanité qui a le sens commun n'a
jamais regardé la naissance et la mort comme un commencement et une
En présence de ce fait, avec le sentiment profond de notre misère, un désir
insatiable de bonheur, des facultés, dont la puissance est ici bas bornée p
de nombreux obstacles, nous ne pouvons pas ne pas croire que nous obtien
dans un autre monde un bonheur plus parfait, et une plus vaste sphè
d'activité. Peut on après cela poser le problème de notre destinée, et le
renfermer dans les bornes étroites de notre vie ?
Toutes les fois qu'un homme se posera la question morale, il se portera
naturellement aux deux extrémités de la vie humaine, et abordera en même te
le problème religieux et le problème moral. En général, on ne peut s'arrêter
un problème particulier. Les aborder tous, et donner une solution qui serve
les expliquer tous. telle est la véritable nature des choses.
On conçoit parfaitement qu'un problème aussi important a du tourmenter

Dans tous les temps la question Morale, ou de la destinée a tourmenté les masses et les élus de l'humanité.

non seulement l'humanité vaguement, mais avec plus de précision, et d'a
s'il m'est permis de parler ainsi, les intelligences distinguées. Aussi, non seulem
il a agité les masses, mais il a occupé les méditations des élus de l'humani
Il y a deux reponses au problème de notre destinée : les religions et les

2 Reponses à la question : Religion, Systêmes philosophiques.

systêmes philosophiques. Toute religion véritable, tout vrai systême philosophique témoign
de sa vérité par le fait qu'il aborde et résout tous les problèmes que nous avons
sans exception. Toute religion, tout systême qui ne va pas jusque là reste sans
influence. Voulez-vous un exemple de l'étendue et de la portée d'une religi

[marge : La religion ne p. être durable, si elle ne résout les problèmes pph. Ex :]

voyez le christianisme. Il est un petit livre que l'on fait apprendre aux enfans ; ouvrez et lisez-le, vous aurez une solution sur notre destinée, sur la Morale, le droit Politique, naturel etc... une solution enfin sur toutes les questions qui nous agitons. Voilà ce qui fait la grandeur, la durée, l'importance de cette religion.

[marge : même pour systèm. pphiques. Ex :]

De même aborder tous les grands hommes qui ont paru sur la scène pphique ; voyez Epicure, par exemple ; il a fait une réponse à toutes ces questions. De même Platon, de même Kant, et d'autres encore. C'est là ce qui fait la grandeur pphique.

[marge : Différence entre solution religieuse et solution pphique.]

Quelle différence y a-t-il entre la solution religieuse, et la solution fournie par un système pphique ? Toutes deux sont nées du même besoin, mais non de la même manière. Elles diffèrent par la forme et par la base.

[marge : Naissance de la solution religieuse.]

Figurez vous alors que l'humanité ou l'espèce était repandue en petit nombre sur la surface du globe, quel effet dut produire sur les imaginations l'idée du problème moral. En présence d'une nature gigantesque possédant sur lui des avantages effrayants, et pénétré de sa misère profonde et de son infériorité, l'homme dut se poser de bonne heure, sinon immédiatement le problème de sa destinée ; et la religion a dû commencer avec le problème. Aussi ne rencontrons nous aucune bande de sauvages, qui n'ait une solution quelconque. Il est vrai que dans ce moment l'humanité était parfaitement ignorante ; cependant il y a dans le fond de l'âme des faits qui ne peuvent échapper à l'attention la plus légère, un rapport avec le monde extérieur qu'on saisit au premier coup-d'œil, et auquel on croit comme spontanément. Cette solution se présenta donc comme d'elle même, sans être cherchée, sans que l'intelligence l'eût suscitée ; et cette solution grossière, incomplète, fut un grand commencement de verité. Elle dut paraître non le fruit d'un effort humain, mais d'une manifestation surnaturelle. On n'a conscience de produire la verité que quand on fait effort pour la chercher ; pour faire effort et la chercher, il faut déjà la connaître en partie. Or, ne connaissant aucunement la solution, l'homme ne pouvait faire effort pour la chercher, et par conséquent la 1ère solution s'offrit subitement à lui. La découverte volontaire qui lui succède n'est qu'un éclaircissement à cette 1ère solution. Ils purent donc croire que quelque révélation leur était venue d'en haut ; ou, si cette croyance ne se forma pas tout d'abord, elle dut avoir lieu dans la génération suivante, et ce qui était humain devint divin. Alors, et en tenant compte du penchant au merveilleux des peuples primitifs, on conçoit que la solution ait dû commencer par revêtir la forme religieuse.

[marge : Son caractère est d'être spontanée, involontaire, et d'être le fruit de l'inspiration.]

[marge : Pourquoi d'abord solution religieuse.]

[marge : Naissance de solut. pphiq. Son caractère est d'être scientifiquement faite, ne pouvoir être propre pour une nation.]

Plus tard et avec les progrès de la civilisation, les hommes essayèrent de trouver une autre solution en ne tenant compte que des faits et des inductions qu'il est possible d'en tirer. C'est ainsi que s'est formée la solution pphique. Mais le pphe ne peut tomber dans l'illusion ; cette solution a cela de particulier qu'elle est faite scientifiquement, qu'elle est l'expression nette, mais froide et exacte de la raison. Or, pendant long temps le commun des hommes est incapable d'accepter la verité sous cette forme.

[marge : La solution sous cette forme ne peut de long-temps être comprise du commun des hommes.]

Nous comprenons l'étendue, la nature, la grandeur du problème ; nous voyons qu'il y a deux solutions à ce problème, l'une religieuse, l'autre pphique, et pourquoi l'une est venue à telle époque, et sous telle forme plutôt que sous telle autre. Ce.

Raisons qui ont fait précéder l'une, et suivre l'autre. — L'espr. humain va de l'incomplet au complet, du moins clair au plus clair. — Continuité de solutions. — Pourquoi passage de l'une à l'autre?

Maintenant, de même que dans les sciences des idées plus complètes succèdent à des
idées moins complètes, et que dans la pphie des systèmes plus clairs plus achevés
succèdent à des systèmes moins clairs moins achevés, de même le travail de
l'humanité tout entière va du bien au mieux du moins clair au plus clair. Elle a
donc dû aller d'une solution moins complète à une solution plus complète, et
passer ainsi par une continuité de solutions. La raison qui fait qu'un système,
un dogme finit, c'est que les lumières de ceux qui l'avaient accepté ont augmenté.
Le résultat de ces lumières est d'abord le doute sur le système existant et plus tard
la création d'une solution nouvelle.

Moments de crise, quand pas de solution regardée vraie.

Or, il n'y a pas repos pour l'humanité, tant qu'il n'y a pas de solution
regardée comme vraie sur la grande question de notre destinée. Il y a donc dans
l'humanité des moments de crise. C'est dans ces intervalles que l'humanité s'agite,
à l'époque où finit un dogme ancien et où commence un dogme nouveau. Quand
les idées sont dans un état d'inquiétude, l'humanité ne peut pas ne pas être
inquiète.

Nous sommes dans un moment de crise. Lutte contre le christianisme commencée au 18e siècle par les savans, continuée aujourd'hui par les masses.

Aujourd'hui l'humanité se trouve dans un de ces intervalles. Au XVIIIe siècle
a commencé une grande guerre contre la solution qui régnait seule depuis 1800 ans.
Cette guerre a été commencée par les classes pensantes et savantes; maintenant elle est
continuée par les masses. Tandis qu'auparavant chaque village se reposait sur la
seule solution qu'il connût, aujourd'hui il éprouve une sorte d'anarchie intellectuelle
et se trouve dans un état de doute et d'inquiétude.

Dans ces intervalles, moment où le plaisir de la destruction tient lieu de solution.

Il y a dans ces intervalles un moment où les esprits sont si contents de
renverser qu'ils sont tranquilles, et que la négligence tient lieu de solution. On
ne sait plus ni quelle est la meilleure Morale, ni quelle est la meilleure politique, ni
quelle est la meilleure Religion; mais on s'en inquiète peu, et cette insouciance
suffit d'abord. Mais une fois que cette joie momentanée s'est dissipée, alors
on sent le besoin d'élever un édifice à la place de celui qu'on a renversé; à
l'époque destructive et critique succède l'époque fondatrice. Cette joie de destruction

Époque fondatrice succédant à l'époque destructive.

continue dans les masses, mais sans désordre; il n'y a désordre que dans les classes
éclairées. Le jour où il y aura anarchie dans les masses, le bon sens suffira pour
la faire cesser; mais si le bon sens n'est pas efficace, si le mouvement, l'effervescence
continue, il faudra trouver le moyen de satisfaire ce besoin général.

Comment faire une solution dans laquelle l'âme aujourd'hui puisse se reposer?

Or, comment le satisfaire? En posant le problème moral et en cherchant sa
solution. Mais quelle sera la nature de cette solution? On a tellement persuadé à la
raison humaine qu'elle était capable de tout comprendre, et qu'elle ne devait
croire qu'à ce qu'elle pouvait prouver; on a tellement battu en ruine ce qu'on
appelle foi, témoignage, autorité, qu'il me paraît nécessaire de donner une autre
base à la solution. En vertu de notre définition, pour qu'une solution soit
religieuse, il faut 1° qu'elle ne s'appuie pas sur la raison humaine; 2° qu'elle
ne se produise pas sous une forme pphique. Or, pourrait-on aujourd'hui proposer
aux esprits une religion encore environnée de symboles? Je ne le crois pas. La
prétention de faire une religion est donc peu raisonnable. Pour venir au secours
de l'humanité, il faut donner du problème de la destinée une solution pphique
et puis la mettre sous la forme la plus simple, afin qu'elle soit à la
portée de tous les esprits.

Impossibilité de solution religieuse; Impossibilité de forme pphique.

Résoudre par la pphie, et présenter sous des formes simples.

2e Leçon.

Transition de la Leçon précédente à celle-ci... ce que nous avons vu dans la précédente

Nous avons posé le problème dont la solution sera l'objet de toutes les recherches que nous allons faire. Nous avons décomposé ce problème; ou, en d'autres termes, nous avons fait voir quelles étaient toutes les questions particulières qu'il contenait, ou qu'il soulevait. Nous avons fait sentir leur importance et leur dépendance; nous avons démontré que dans la situation actuelle du pays et de l'Europe il était plus important que jamais d'agiter ce problème et d'essayer d'en donner une solution qui pût supporter la critique des esprits les plus sévères et l'examen du simple bon sens.

La solution doit satisfaire à la fois le philosophe, et le simple bon sens, juges sévères l'un et l'autre.

L'une de ces critiques n'est pas moins redoutable que l'autre. Car si les esprits éclairés, accoutumés aux subtilités du raisonnement, sont plus capables de pénétrer dans toutes les parties de ces questions, ils sont beaucoup moins capables que le simple bon sens d'en apprécier l'étendue totale. Si vous présentez au simple bon sens l'une de ces questions avec la solution qui intéresse toute l'humanité, et à laquelle tout le monde a toujours pensé ou rêvé: si cette solution n'a pas l'extension nécessaire pour répondre à tous les cas, si ce n'est qu'un système particulier, il la refuse sur-le-champ. Il lui est impossible, il est vrai, de dire par où pèche ce système, et d'en donner un meilleur; mais sa nature réclame incontinent contre ce qu'il a d'imparfait.

Plus facile de persuader les phil. que le bon sens.

Il est beaucoup plus facile de persuader les pphes que les hommes ordinaires. Leur conscience, non encore gâtée par la dialectique, pure, sourde, obscure se fait une idée juste et étendue de la nature des choses.

Ce qu'il y a de vrai de la théorie de Leibnitz, que nous sommes des miroirs réfléchissant les objets et spontanément d'une manière exclusive et entièrement...

Il y a quelque chose de vrai dans la théorie de Leibnitz, qui prétend que nous sommes tous des sortes de miroirs qui réfléchissent toutes choses. Ceux-là aperçoivent distinctement une partie du tableau qui y donnent leur attention et l'analysent. En face des choses et de nous-mêmes notre intelligence reçoit une foule d'impressions d'autant plus vraies qu'elles sont moins préméditées et plus naïves. Lorsque nous, pphes, voulons comprendre, nous appliquons notre réflexion à ces données communes; mais nous ne nous occupons que du point particulier qui nous préoccupe, et nous finissons par ne plus admettre les autres points de la même image, nous devenons exclusifs, nous faisons des systèmes. Mais le sens commun, toujours uniforme, ne souffre pas qu'on lui donne une partie de la vérité pour la vérité tout entière.

Conclusion.

Il faut donc avoir le plus grand égard à l'opinion commune, et soumettre nos découvertes pphiques à l'épreuve du bon sens. C'est pour tous les systèmes le meilleur des criterium.

Nous chercherons donc aux questions que nous avons posées des solutions à l'abri de nos propres critiques, à l'abri des critiques de la pphie, mais qui confrontées avec le sentiment universel, puissent soutenir ce regard sévère.

But de cette Leçon: quels moyens; quelle méthode pour résoudre le problème.

Cette leçon sera consacrée à chercher quelle ressource nous pouvons avoir pour résoudre le problème, et quelle méthode nous devrons suivre pour arriver à une solution satisfaisante.

§ I

Quels moyens.

En contemplant l'étendue de la question que nous avons posée, la grandeur et la diversité des problèmes qu'elle comprend et surtout leur obscurité, on est tenté d'abord de désespérer de trouver une solution; et l'on conçoit aisément le

Difficulté de l'entreprise.

Facilité, ou plutôt inutilité de la recherche s'il y avait une révélat.

De ce qu'aucune solut. n'a survécu aux autres, point de révélation; et conséquemment, mission de la raison de découvrir lentem. et péniblem. une solut. aussi complète que possible.

que la raison humaine désespérée ait invoqué des lumières d'en haut pour éclairer un sujet si obscur. Il serait doux, il serait commode surtout pour la raison humaine que celui qui a tout fait, et en connait le secret, nous eût dit le mot de l'énigme. Cette révélation eut été le moyen le plus sûr et le plus prompt d'éclaircir nos doutes. Et si nous pourions découvrir que cette révélation existe, nous n'aurions plus rien à chercher; il n'y aurait même plus de problême. Car il est impossible que Dieu nous ayant appris définitivement pourquoi nous sommes ici-bas, d'où nous venons, où nous allons, en un mot tout le problême moral, sa solution eut eu le sort de toutes les solutions philosoph. Or, comme nous n'en connaissons aucune qui ait vécu, qui ait subsisté sur les ruines de toutes les autres, il y a apparence qu'il a laissé à la raison humaine le soin de découvrir une solution aussi complète que possible. Il en est de cela comme des autres buts de la raison, buts auxquels elle peut arriver, mais auxquels elle n'arrive qu'à la sueur de son front. La vérité est au même prix que tout le reste; et encore n'arrivons nous jamais à la vérité complète, mais à des vérités partielles qu'on réunit et qui finissent par reposer l'âme pendant quelques siecles. Nous ferons donc comme tous les hommes qui ne croyant pas posséder une solution satisfaisante, ont employé leurs lumières naturelles à la recherche d'une solution meilleure. Nous appliquerons à ces questions notre raison; et par ce moyen nous chercherons la vérité la plus complète possible. Tout autre moyen est impossible.

On peut découvrir la vérité ou ne pas la découvrir. Dans ce dernier cas, c'est beaucoup de savoir pourquoi on ne peut la découvrir, pourquoi les barrières sont insurm. c'est la seule condition de la résignation.

La science, c.a.d. la raison humaine allant à la recherche de la vérité peut arriver à deux résultats: tantôt elle découvre la vérité, ou croit la découvrir, tantôt elle ne peut l'atteindre. Dans ce dernier cas, en constatant l'obstacle qui nous a arrêtés, en cherchant à déterminer le pourquoi ce qui nous est inconnu reste inconnu, nous obtenons un résultat qui n'est pas indifférent. Nous pouvons rencontrer des barrières insurmontables, et l'ignorer. Constater l'existence de ces barrières, savoir pourquoi elles sont insurmontables, c'est déjà avoir beaucoup fait: la raison humaine ne peut se résigner qu'à cette condition; c'est le seul moyen de calmer son agitation et ses inquiétudes.

§ II

Par quelle Methode découvrir la solut. des problêmes posés?

Il faut rechercher leur dépendance mutuel. et l'ordre dans lequel on doit les étudier

La marche à suivre pour résoudre ou pour traiter les questions que nous avons posées est de déterminer d'abord dans quel ordre le bon sens et la science exigent qu'on les examine: en second lieu, de chercher et de déterminer, étant donnée la sorte qu'il faut étudier, où nous irons puiser la solution, quels moyens nous trouverons pour l'éclaircir. S'il y a dépendance entre ces diverses questions il s'ensuit que la solution de l'une présuppose la solution d'une ou de plusieurs autres, et par conséquent qu'il ne peut pas être indifférent de commencer par l'une ou par l'autre. Il s'agit donc avant tout de constater ces dépendances et une fois qu'elles seront connues, l'ordre, dans lequel nous devrons étudier ces différentes questions sera donné. Supposons qu'un homme de bon sens, (parcequ'avec quelqu'attention nul homme ne peut pas ne pas apercevoir ces différens problêmes) se demande sur chacun d'eux quel est son objet, que faut il savoir pour le résoudre, il arrivera infailliblement à la découverte de leurs rapports, de leurs dépendances: C'est ce que nous devons faire.

[marge :] [...]nant un de ces probl. [...]rch. son objet, ce [...]t sav. pour le resoudre [...] arriver. à ses [...]d. avec les autres

Prenons donc une de ces questions, cherchons quel est son objet, et ce qu'il faut savoir pour la résoudre; nous arriverons sûrement à ses dépendances avec les autres questions morales. Un grand problême sur lequel beaucoup d'esprits distingués nous ont laissé des ouvrages, c'est le problême du Droit Naturel. Que se propose cette science? De découvrir et de déterminer quels sont les Droits et les Devoirs des individus, par rapport les uns aux autres. Or, que faut-il savoir pour déterminer ces Droits et ces Devoirs? qu'avons-nous Droit de faire? c'est tout ce qui va à la fin que nous avons à accomplir. Ainsi la fin de l'homme ici-bas doit être déterminée avant de constater nos Droits. Ce que signifie le mot Devoir? <u>Les devoirs, c'est tout ce que les autres doivent respecter en nous; et nos devoirs à chacun de nous, c'est tout ce que nous sommes tenus de respecter dans les autres.</u> Ainsi la mesure des Droits est la mesure des Devoirs. Tous les Droits que j'ai sont respectables à mon voisin, et réciproquement tous les droits qu'il a me sont respectables. Il faut donc avoir déterminé la fin de l'homme ici bas, avoir résolu le problême de sa destinée, avant de chercher à résoudre celui du Droit naturel.

[marge :] [...] Droit Naturel, [...]mis à cet examen, [...]nd de la Morale, [...] présuppose la solution [...] dernier problême.

Un problême non moins important est celui du Droit Politique. Le Droit Naturel étant fait, les bases de la société sont posées; car les Droits et les Devoirs de chacun étant connus, chacun sait ce qu'il peut faire, et ce qu'il doit respecter dans la société. Mais il est démontré par l'expérience que les individus dans la société portent atteinte aux droits des autres. De là la nécessité d'une puissance supérieure déléguée par la société pour faire respecter à chacun les Droits des autres. Il faut que certaines conditions soient stipulées, que certaines difficultés soient réglées à la convenance commune. Pour que l'organisation soit bonne, il faut que toutes les difficultés, tous les obstacles au développement des destinées soient adoucis, et que tous les moyens qui le favorisent soient multipliés. La question de savoir quel est le meilleur gouvernement possible, c.a.d. le plus propre à remplir sa fin, est donc subordonnée à celle de savoir quelle est la fin de l'homme ici-bas, laquelle dépend elle même du problême de la destinée humaine. Donc, en dernière analyse, le droit Naturel est une induction de la Morale, et le Droit Politique une induction du Droit Naturel et de la Morale.

[marge :] [...]roit Politique, [...] au même exam. [...]ui dépend au[...] Morale et du [...] Naturel, et [...]pposent leurs solutions.

Entre les sociétés qui existent tout de même qu'entre les individus, il y a certains rapports, d'où naissent certaines relations. Ici encore il est besoin d'une règle qui fixe les Droits et les Devoirs des nations entre elles. Ce comment ~~les~~ déterminer les lois qui doivent régler les Droits et les Devoirs des nations? On ne peut le faire sans connaître le but, la fin de chaque société. Or, comme le but de chaque société est le même que celui des individus, il s'ensuit que les Droits pour chaque nation relativement aux autres est tout ce qui contribue le plus possible au développement des destinées des individus qui la composent, et ses devoirs sont de respecter dans les autres nations un droit égal. Donc il est absolument impossible de déterminer les Droits et les Devoirs des nations entre elles avant d'avoir résolu le problême du Droit Politique, du Droit Naturel et de la Morale.

[marge :] [...]it des Gens [...] les solutions [...]t Politique, du [...] Naturel, et de la [...], en dernière [...]se.

Tous ces problem. se rattachent à la Moral. Nous devons les aborder dans un ordre déterminé.

A la Morale se rattache encore le problème Religieux, qui la présuppose; car on ne peut connaître l'existence antérieure et postérieure avant l'existence actuelle.

C'est ainsi que toutes les questions proposées se rattachent à la Morale; il en résulte une hiérarchie qui nous force d'aborder un problème, puis un autre dans un ordre déterminé. Le problème moral lui même se subdivise par deux événements dont l'un commence et l'autre finit la vie actuelle. L'homme a-t-il commencé au moment de la naissance? finira-t-il au moment de la mort? Il y a doute sur ces deux points; ni l'un ni l'autre n'est appuyé sur des preuves démonstratives. Pour savoir si l'homme a pu exister avant sa naissance, et dans ce cas quelle a été sa destinée antérieure à la destinée actuelle; et pour savoir s'il sera après cette vie, et dans ce cas quelle sera sa destinée future, il faut préalablement avoir une idée nette de sa destinée ici-bas, il faut savoir si cette destinée actuelle se suffit ou ne se suffit pas à elle même. Il suit que ces deux problèmes de la destinée antérieure et de la destinée future présupposent la détermination de la destinée actuelle, ou, en d'autres termes que le problème moral doit passer avant le problème Religieux.

Il faut un rayon religieux dans le Droit Naturel, Droit Politique etc... sans quoi bases trop peu larges.

De la simple connaissance de la fin de l'homme ici bas, on pourrait déduire ce semble, les vrais pp̃es du Droit Naturel, du Droit politique, et du Droit des Gens. Mais si cette fin est quelque chose qui ne puisse s'expliquer par soi même, si elle a besoin pour être comprise d'un commencement et d'une fin qui ne se trouvent point dans la naissance et dans la mort, il est évident que nous ne pourrons donner au Droit Naturel etc... de bases suffisantes, et assez larges, tant que nous n'aurons pas embrassé toutes les destinées de l'homme. Donc pour arriver à une solution profonde, il est bon qu'il y ait dans le Droit Naturel, etc.. un côté religieux, un rayon de religion. Aussi dans toutes les grandes doctrines anciennes, et quelques unes des doctrines modernes, se trouve un reflet des opinions religieuses, qui régnaient à l'époque de leur composition. Jamais on n'établira complètement le Droit Naturel, si l'on ne tient compte de la destinée antérieure et future. Il est vrai que la destinée actuelle doit dominer, mais on n'aura pas de celle-ci une solution intelligente, parfaitement profonde, si l'on n'a connu auparavant ou en même temps l'existence antérieure et future. Tout le problème moral se subdivise donc en problème moral, proprement dit, en tant que s'occupant de la destinée actuelle, et problème religieux, qui étudie le passé et l'avenir de notre existence actuelle.

La Morale se subdivise en problème Moral, ou de la destinée actuelle, 2° problème Religieux, ou, de la destinée antér. et future.

Conclusion — Méthode, ordre à suivre: 1° probl. Moral; 2° Religieux; 3° Droit Naturel; Droit Politique; 4° Droit des Gens.

L'histoire de l'humanité se rattache à la Morale.

La véritable marche est donc de commencer par le problème moral qui n'en présuppose aucun autre, de continuer par le problème religieux qui s'y rattache immédiatement: ensuite de déterminer les Droits et les devoirs des hommes entre eux. Alors il sera temps de les placer en société; alors il sera temps de poser les bases et les règles des individus, membres d'une même société, et celles des nations entre elles. Mais on ne peut songer à la destinée humaine sans songer à celle de l'espèce. Les deux grandes questions de l'individu et de l'espèce ne s'isolent pas. On pourrait traiter la question de la destinée de l'espèce à part. On pourrait se contenter de recourir à son histoire, voir où certains peuples sont allés, quels peuples leur ont succédé, etc... Mais je doute qu'il soit poss

[Marge : … de véritable intellig. [de] l'histoire sans la [con]naiss. de l'individu.]

d'avoir une véritable intelligence de l'histoire sans la véritable intelligence de l'individu. En effet ces peuples se composent d'individus ; c'est la nature des individus qui détermine le rôle que ces peuples ont joué, et il est impossible de connaître ce rôle sans connaître les impulsions, les tendances de ces individus.

[Marge : … commencer par l'espèce … commencer par le [com]plexe, par le plus [diffi]cile.]

C'est une grande lumière que celle qui résulte de la science de la destinée de l'homme quand elle est bien faite. D'ailleurs, il est évident que commencer l'étude de la destinée humaine par l'espèce et non par l'individu, c'est augmenter les difficultés ; car la vie de l'individu est plus observable que celle de l'espèce, la vie de chacun de nous est une expérience tout entière ; au lieu que pour comprendre le tout, il faut tout embrasser, et commencer par le complexe. Il faut donc avant tout étudier l'individu, tel qu'il est, et l'étudier seul, isolé avec tous les élémens qui le constituent, toutes ses tendances, puis rechercher sa destinée actuelle, et la rechercher en ayant égard à son origine et à son avenir. Tel est l'ordre non arbitraire mais légitime à suivre dans l'examen des différentes questions que nous avons posées.

[Marge : … voir l'identité du [prob]lème moral dans [les for]mes différentes [sous] lesquelles il a été [po]sé.]

En nous renfermant dans le problème moral, quels moyens avons-nous pour le résoudre ? et comment nous y prendre ? Il est nécessaire pour faire sentir le véritable sens de la question telle que nous l'avons posée, et comment elle se rallie à d'autres formes, il est bon et important de reproduire ces formes et de faire voir l'identité du problème sous la diversité des formes.

[Marge : … [for]mes sous lesquel. [il a] été posé.]

Le problème moral a été posé sous trois grandes formes. L'une est celle sous laquelle nous l'avons posée nous mêmes : quelle est la destinée humaine ? — La 2e est très célèbre, et très commune dans l'antiquité : quel est le véritable, le souverain bien ? La 3e est celle ci : quelle est la règle de conduite de l'homme ? Ces trois formes recouvrent une même question, ne sont que différentes faces d'une même question.

N'est-il pas vrai que si toutes choses nous étaient indifférentes, si tous les buts ne nous étaient pas meilleurs l'un que l'autre, nous n'aurions pas de raison pour agir de telle ou telle façon, nous n'en aurions pas même pour agir. Car pourquoi agissons-nous ? C'est parceque le but de l'action que nous allons faire nous paraît bon. Pourquoi refusons-nous d'agir ? C'est parceque le but de cette action nous paraît mauvais ou indifférent. Ce qui rend à nos yeux un acte bon ou mauvais, c'est la bonté ou la méchanceté présentée ou prévue du résultat. Si donc sans bien, ni mal, il n'y a pas raisons d'agir, ni d'agir de telle ou telle façon, ni par conséquent de moyen de diriger cette action, de lui assigner une règle, la question de savoir si une règle de conduite pour l'homme est possible se réduit à celle de savoir s'il y a pour lui du bien et du mal ; et la question de savoir quelle est cette règle de conduite se réduit à savoir quel est pour l'homme le véritable bien, et le véritable mal. Ainsi la 3e question se ramène à la 2e ; la question au fond est identique, il n'y a de différence que la forme. La 2e forme cependant est plus directe, plus près de la solution, plus profonde que la 3e, puisqu'elle est présupposée par celle-ci, et ne la présuppose pas, puisque pour savoir quelle doit être la conduite de l'homme, il faut connaître quel est son véritable bien.

[Marge : … [3e] forme : quelle est [la règ]le de conduite de [l'hom]me ? se réduit à [q]uel est pour l'h. [le véri]table bien ? … [dif]férence.]

A quel titre donc les choses ou actions bonnes ou mauvaises nous paraissent-elles bonnes ou mauvaises ? à la condition qu'elles satisfassent en nous quelques desirs,

La 2e forme : quelle est pour l'hom. le veritable bien se reduit à la 1ère : quelle est la destinée de l'hom ?

besoins ou tendances, c.a.d. qu'elles contribuent au developpement de notre nat[ure] à l'accomplissement de notre destinée. Les actions ou choses mauvaises sont celles qui contrarient ce développement, cet accomplissement; les choses indifférentes celles qui ne favorisent ni ne contrarient cet accomplissement.

Donc pour connaître quel est pour l'homme le veritable bien il faut présupposer la solution de cette autre question : quelle est la destinée humaine ? Ou, en d'autres termes, la question : quel est pour l'homme le veritable bien, est identique à cette autre : quelle est la destinée humaine ? Mais, nous pouvons faire sur ces deux formes de la même question la même remarque que nous avons faite précédemment ; c'est que l'une de ces deux formes, à savoir celle-ci : quelle est notre destinée ? est plus profonde que l'autre : quel est pour l'homme le veritable bien ‡ présuppose la première, et ne peut être résolue sans la solution préalable de la première, qui est seule directe, seule immédiate.

Différence.

‡ puisque cette dernière

Comm. coordonner ces 3 form. 1° quelle est notre destinée ? 2° quel est notre veritabl. bien ? 3° quelle est la regle de conduite ?

Ainsi, quoique ces 3 formes couvrent une même question, elles doivent dans l'examen qu'on doit faire de la question procéder dans l'ordre suivant : quelle est notre destinée ? quel est pour nous le veritable bien ? et enfin : quelle regle de conduite devons-nous suivre ? Or, pour connaître notre destinée il faut commencer par l'étude de notre nature. C'est que là que nous pouvons trouver la solution.

Pour connaître notre destinée il faut connaître notre nature.

Deux methodes pour trouver la solution du problème de notre destinée.

Empirique – Rationnel.

Il y a deux manières de résoudre le problème de la destinée de l'homme. D'abord on peut observer comment il agit, comment il se conduit ; ensuite chercher dans le spectacle du développement des individus la fin vers laquelle il tend. De cette fin vers laquelle il est porté par sa nature, cette nature ne pouvant pas changer, on en induit sa destinée. Ainsi il suffirait de savoir où va l'homme habituellement, pour savoir où il doit aller. Cette méthode serait très bonne et très judicieuse, si l'homme n'était pas libre et intelligent et si en conséquence il ne lui arrivait pas de se préoccuper d'une certaine partie des choses pour lesquelles il est fait. L'homme ne peut aller que dans le sens de sa vocation, de sa nature. Alors même que l'homme se détruit, il détruit sa nature en obéissant à sa nature ; mais il n'obéit qu'à une partie de sa nature, il préfère un bien inférieur à un bien supérieur. Il sacrifie, il mutile pour atteindre un bien particulier. Il met sa liberté au service d'une partie des buts de sa nature. Voyez le devot, le negociant le savant, autant d'individus, autant de buts. Comment donc l'observation la plus attentive, la plus étendue pourra-t-elle saisir tous ces buts ? Supposons le pourtant ; dans ce cas même, vous n'aurez pas la raison pourquoi l'homme va à ces buts, ni dans quel ordre il faut les ranger. Toutes ces raisons ne peuvent se trouver que dans la connaissance approfondie de la nature humaine. Autrement, les differens observateurs interpréteront différemment les divers actes qu'ils auront observés, et leur attribueront des motifs differens. C'est ce qui est arrivé à Larochef[oucauld]. De l'observation de toutes les actions humaines, il arrive à conclure que toutes ont un seul et même motif, l'intérêt personnel, et que l'homme n'a qu'

Inconvéniens de la methode empirique.

Exemple

but unique et constant le bien être de son individu. Le résultat en lui même est très légitime, très sceptique. Mais si parmi les actions humaines, on en trouve même une seule désintéressée, on a le droit de dire que l'auteur n'est point allé au fond de la nature humaine, qu'il ne l'a pas vue, que son observation a été incomplète. Et elle ne pouvait pas ne pas l'être. Larochefoucauld vivait dans un temps où les exemples de générosité et de dévouement étaient bien rares. Il a généralisé le résultat de son expérience. Il faut donc laisser là les actions humaines, ou n'y jeter qu'un regard pour vérifier des résultats obtenus par une autre voie. Il faut chercher dans la nature humaine à priori, dans tous ses principes constitutifs quelle doit être sa destinée. Et il ne faut pas s'arrêter là : notre nature n'est pas dégagée des circonstances extérieures ; on les voit trop déplacer l'âme ; elles modifient la nature indépendante de notre ~~[illegible]~~ constitution. Si elle est placée sur un autre théâtre et dans d'autres circonstances, ce développement naïf sera modifié autrement. Nous en voyons des exemples dans les différens développemens des peuples à telles ou telles époques. Si dans d'autres temps la nature s'est développée autrement c'est qu'il y a mille circonstances, qui ont influé sur ce développement, et qui doivent être prises en considération dans la détermination de la destinée humaine : Mais toujours c'est dans la nature de l'homme qu'il faut chercher cette destinée. Tel est l'homme, telle est sa destinée.

[…]ai marche à suivre.

[…]d la solution [de] notre nature, [en] ayant égard [aux] circonstances [qu]i influent sur son [dé]veloppement.

Résumé.

Après avoir ordonné les problèmes moraux, après avoir montré qu'un d'eux n'en présuppose aucun autre, et que tous présupposent la Morale ; après avoir démontré que pour trouver la solution de cette dernière question, il faut étudier la nature de l'homme, dans la prochaine séance, nous étudierons cette nature humaine pour en déterminer la destinée. Nous prendrons les résultats de la Psychologie, sans entrer dans de trop longs détails.

[…]ui reste à faire.

3e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté

[…]t du cours : déduire [de la] nat. de l'homme sa destinée.

Déduire de la nature de l'homme et de sa condition ici-bas sa véritable destinée, telle est la tâche que nous nous sommes imposée. Il est évident que pour atteindre ce but il y a une première chose à faire, c'est de distinguer nettement l'homme de ce qui n'est pas lui. Car si nous confondions l'homme véritable avec autre chose, nous n'arriverions pas à la fin de l'homme, mais à une fin complexe, à une fin composée de la fin de l'homme, et de plus de la fin de la chose que nous aurions confondue avec lui.

[Com]mencer par séparer [l'hom]me de ce qui n'est pas lui.

[…] distinction n'apparaît [p]as au 1er coup-d'œil.

[…] confondu ne l'est pas évidemment)

L'homme n'est pas un de ces êtres dont les limites véritables soient parfaitement distinctes. Dans ce qu'on appelle l'homme se trouvent des types qui peuvent être différents : il y a lieu à confusion. Donc, par conséquent, nous nous écarterions complètement du but que nous nous sommes proposé, si nous ne traçions tout d'abord cette délimitation de l'homme véritable.

Marquons donc en peu de mots cette délimitation, puis nous arriverons aux conséquences morales qui s'ensuivent.

I [Dé]limitation.

[É]lémens dans l'hom[me : 1° la] matière ; 2° la vie.

Nous entendons par homme cet être composé qui frappe nos yeux, et c'est ainsi qu'on l'entend dans le langage ordinaire. Il y a, et nous distinguons en lui deux élémens, d'un côté des molécules matérielles, corporelles, de l'autre je ne sais quelle force secrète, cachée, dont le développement entretient l'aggrégation de ce composé que nous prenons pour l'homme. En un mot, il y a dans l'homme deux élémens, la matière et la vie.

Preuve [le phé]nomène de la [putré]faction démontre [que les] forces de la vie [soutien]nent une lutte [contre] les forces naturel.

Remarquons qu'à un moment, qui arrive pour tout, le phénomène de la vie cesse : alors même toutes les molécules matérielles subsistent, mais ces molécules obéissent aux forces qui sont en elles et aux forces générales de la nature ; elles rompent les liens qui les unissaient auparavant les unes aux autres pour rentrer sous les lois auxquelles toute matière est soumise. Le phénomène de la putréfaction démontre d'une manière nette que ce qu'on appelle la vie agit contre les forces habituelles de la matière, et a pour effet de soustraire les molécules qui composent le corps aux lois ordinaires de la nature ; en un mot, que les forces de la vie soutiennent une lutte contre les forces naturelles.

[Le cor]ps est un effet, [qui a p]our cause la vie.

Ce qu'on appelait corps ou aggrégation de molécules matérielles, était, avant que la vie disparut, un effet de la vie. On arrive au même résultat par une autre observation. Si nous considérons le corps humain dans ses progrès lents depuis son germe jusqu'à son entier développement, nous verrons qu'il s'assimile peu à peu certaines molécules matérielles, qu'il soumet à d'autres lois que celles de la matière. C'est ainsi que par l'effet de cette force assimilatrice le corps humain prend enfin du développement et de la consistance. Donc, à quelque époque qu'on le prenne, le corps est un effet, et il a pour cause une force, ou un ensemble de forces, que l'on appelle la vitalité.

S'en tenant à ces observations, on voit que l'un des deux élémens du corps le crée, et que l'autre n'est que l'ensemble des matériaux dont se sert le premier. Et si on fait attention à cet autre fait, qu'à chaque instant les molécules matérielles se succèdent, qu'un certain nombre de ces molécules, faisant auparavant

L'homme n'est pas dans les molécules matériel, mais dans l'élément vital.

partie du corps disparaissent et sont remplacées par d'autres, que cette matière en un mot n'est pas permanente, alors on sera moins tenté de mettre l'élément constitutif de la personnalité humaine dans les particules matérielles, mais plutôt dans la force, ou les forces de la vie. De plus, cette présomption en faveur de l'élément vital se changera en certitude, si l'on fait attention que l'homme est certainement une force : la preuve en est dans le sentiment perpétuel et le spectacle d'actions dont nous nous reconnaissons les auteurs.

4° La force ou cause vitale est-elle simple ?

Il reste à savoir si ces forces, ou cette force, élément constitutif de la personnalité est simple. Si cette force ou cause est simple, l'homme est certainement cette cause ~~[illegible]~~ : si cette force est multiple, l'homme sera l'ensemble de ces différentes causes, ou l'une de ces causes.

Or, nous croyons avoir démontré autrefois une dualité dans la vie, et de plus que l'homme est l'une de ces deux causes, et non l'autre.

Toutes les causes extérieures nous sont inconnues.

Toutes les causes extérieures nous échappent, nous ne saisissons que les effets. Là où nous voyons un effet qui commence nous croyons qu'il y a une cause productrice, mais jamais nous n'arrivons jusqu'à elle. Nous avons l'habitude de rapporter des phénomènes semblables à une seule et même cause, et des phénomènes différens à des causes différentes. Mais après avoir rapporté des phénomènes différents à deux causes différentes, nous nous apercevons, qu'en les analysant qu'elles s'identifient et nous n'en laissons plus subsister qu'une. Or, qui sait si tous les phénomènes naturels n'ont pas une cause unique ? qui sait si Dieu n'agit pas par lui même et non par des forces déléguées ? Nous ne connaissons pas assez les rapports des choses pour juger si des phénomènes sont parfaitement semblables, ou essentiellement différents. Il n'y a qu'une chose de certaine c'est que tout phénomène a une cause ; tout le reste est hypothétique. Toutes les causes sont donc des hypothèses.

Appliquons cette vérité incontestable à la question qui nous occupe. Si nous ne connaissons de la vie que des phénomènes, et non leurs causes, quelque différence qu'il y ait entre quelques uns de ces phénomènes et certains autres nous ne pourrons jamais être assurés qu'ils dérivent de causes différentes, ou d'une seule, ou de Dieu, la question demeurera insoluble.

La force vitale tombe-t-elle sous notre connaissance ? La cause qui en nous produit les phénomènes de la vie est la seule que nous saisissions en elle même.

Une pierre tombe, c'est un phénomène, un effet il a donc une cause. Cette cause nous l'appelons gravitation ; c'est un mot qui représente une chose inconnue. Dire que cette cause est distincte de la cause qui fait végéter l'arbre, c'est de pure hypothèse.

Je remue le bras, c'est un autre phénomène ; quelle est sa cause ? L'enfant lui même dit : c'est moi. Je pense, autre phénomène ; quelle est sa cause ? — — — — — Le mot moi, comme le mot de gravitation, représente-t-il une cause inconnue ? ou représente-t-il une cause connue ?

Nous ne connaissons que notre cause.

Quand une pierre tombe, je vois un phénomène, mais pas de cause. Quand je remue le bras ne connais-je que le phénomène ? La conscience répond qu'avant le mouvement volontaire j'avais le sentiment du moi, d'une cause capable de l'effet que j'allais produire ; que pendant le phénomène j'avais le sentiment du moi, et de l'énergie productrice du phénomène ; qu'après le phénomène j'avais le sentiment du moi, et de la capacité de reproduire encore ce phénomène

Il y a donc dans le cas du mouvement du bras q.q. chose de plus que dans le cas de la chute de la pierre. Dans ce dernier cas, je ne connais qu'un terme, le phénomène; dans le 1er il y a deux termes connus, le phénomène et la cause, qui est moi. Mais d'où vient que j'appelle cette cause moi; c'est que c'est moi qui connais cette cause et que je me reconnais dans elle. Et le mot moi indique assez pourquoi je dis que je connais cette cause, et que je n'en connais aucune autre. Je vois agir la cause, que j'appelle moi, et je me reconnais en elle; la même chose n'arrive dans la production d'aucun autre phénomène. Dans le 1er cas nous sommes dans une situation spéciale. Comment connaissons-nous? Dans toute connaissance 2 termes, ce qui connaît et ce qui est connu. Ici qui est ce qui connaît? C'est moi; qui est ce qui est connu? C'est encore moi: les deux termes sont identiques.

Donc nous ne nous connaissons pas comme nous connaissons les objets extérieurs. Nous voyons, nous percevons ceux-ci; mais nous nous sentons, nous avons conscience de nous mêmes. Tout le reste n'est qu'un spectacle.

...quoi connaissons-nous ...le moi? Pourquoi ...connaiss-nous qu'elle?

Maintenant il m'est facile de m'expliquer comment je connais la cause, qui est moi, et pourquoi je n'en connais aucune autre. C'est que j'ai conscience de moi même, et que je ne connais que moi de cette manière; toutes les autres choses, je ne les connais que par les sens. Or, par les sens je ne connais que les choses matérielles. Donc, par les sens (seule manière de connaître après la conscience) je ne puis atteindre les causes, qui sont choses immatérielles. Donc toute autre cause que la mienne doit m'échapper.

...les phénomènes ...vie dérivent-ils ...moi?

Voilà donc une cause qui certainement existe; c'est pour moi un fait, et non une hypothèse, c'est une réalité. Et puisque je tiens une cause véritable, je suis assuré que tous les phénomènes de la vie ne dérivent pas de Dieu, au moins immédiatement. Reste à savoir si tous ou quelques uns seulement dérivent de la cause que nous connaissons.

...seulem. que nous ...conscience de ...produire.

Qu'est ce que la conscience? C'est le sentiment que l'âme a d'elle même. Or, est-il possible qu'elle ait le sentiment d'elle même, sans sentir tout ce qu'elle fait? Impossible. Donc il est démontré que la conscience se sent elle même, et sent tout ce qu'elle fait. Si donc la conscience a le sentiment de tous les phénomènes de la vie, ils dérivent tous du moi; si non, il y a des phénomènes qui n'en viennent pas.

L'âme a-t-elle conscience de penser, de vouloir? Oui. de digérer? non; de sécréter la bile? non; elle ne sent pas l'énergie de la force qui exécute cette opération.

...vitale n'est ...simple. Il y a ...dualité.

Et quand bien même cette conscience serait suspendue pendant le sommeil, il n'en est pas moins impossible que plusieurs ordres complets de phénomènes lui échappent. Donc certains phénomènes de la vie dérivent du moi, et certains autres n'en dérivent pas; mais ces derniers ayant certainement des causes, il s'ensuit qu'il y a dans la vie plusieurs ppes, l'un qui est la cause appelée moi, l'autre, qui est Dieu, ou je ne sais quoi qui produit tous les phénomènes dont le moi ne se sent pas l'auteur.

...du moi ...phénomènes de relation. ...qui n'en ...pas ...phénomènes de ...on et de reproduct. ...som. le ppe ...quel nous nous ...et non l'autre.

Or quels sont les phénomènes du moi? Ce sont, en suivant les classifications des physiologistes, les phénomènes de relation. Ceux qui ne dérivent pas du moi sont les phénomènes de nutrition et de reproduction.

Ainsi, l'existence d'un double ppe est démontrée, et la part de chacun de ces deux ppes a été faite. Mais nous ne sommes pas deux choses à la fois: dans lequel de ces deux ppes sommes-nous? Evidemment dans celui dans lequel nous nous sentons. Ainsi, dans la vie deux choses, l'une qui est nous, l'autre qui n'est pas nous,

l'esprit et la matière, l'âme et le corps. Voilà la dualité reproduite par tous les grands pphes ; et ce n'est pas là, ce nous semble, une science imaginaire.

II.
Conséquences morales de la délimitation de l'homme.

1° La destinée de l'homme est dans la destin. de l'esprit.

Nous sommes arrivés à l'un des plus grands faits de la nature humaine, et dont les conséquences dans le problème de la destinée de l'homme sont les plus considér... Il est évident que, si, dans la vraie acception du mot, l'homme est tout entier dans l'esprit, la destinée de l'homme est dans la destinée de l'esprit, et non dans la destinée de toutes les forces vitales.

2° L'esprit et le corps ont chacun leur développem. leur but particulier.

Maintenant il est évident par l'expérience, que chacun de ces ppes, le corps d'un côté, ~~et~~ ~~[illegible]~~ de l'autre, l'esprit, se développe à sa manière, et va à un but différent. Ce qui est bien pour l'un, n'est pas bien pour l'autre. L'expérience établit cette distinct... quelques questions mettront ceci en pleine évidence.

Preuve tirée de l'expérience.

Est-ce l'esprit qui a faim et soif, qui a besoin de cette alternative de repos et d'activité physique, qui a besoin d'être entouré d'une certaine température, pour entretenir dans ses fonctions une harmonie, d'où résulte le bonheur de sa nature? D'un autre côté, est-ce le corps, qui désire et connaît la vérité, qui tient puissamm... sa liberté, qui préfère le beau au laid, la vertu au vice, qui a besoin de la société d'un ami ? Évidemment non ; tout ceci appartient à l'esprit, et tout ce que nous avons dit d'abord appartient au corps. Donc le corps a son but, et l'âme a le sien.

Autre preuve tirée de ce fait qu'il y a des êtres qui n'ont que les fonctions de nutrition et de reprod.

Cette vérité deviendra plus évidente encore, si nous remarquons qu'il y a des êtres dans lesquels on ne trouve que les fonctions de nutrition et de reproduction, et chez qui l'esprit n'existe pas. Or, chez ces êtres les mêmes besoins que dans ceux qui sont un mélange d'esprit et de corps se manifestent : la force vitale exécute de même toutes ses fonctions. D'où il résulte que les deux ppes que nous avons

Quand même nos deux ppes seraient isolés, ils conserveraient leurs tendances respectives.

reconnus dans l'homme, s'ils venaient à être séparés, pourraient avoir et auraient en effet une tendance au même but qu'auparavant, malgré leur isolement. Avons-nous besoin en effet de l'association du corps pour penser, pour désirer la liberté ? Concluons donc que dans le mélange des 2 ppes la distinction paraît avec une pleine évidence ; et que, quand même ils seraient isolés, les tendances de chacun survivraient à leur séparation.

3° Souvent l'esprit ne peut arriver à ses fins qu'au détriment de la fin du corps.

Constatons maintenant cette vérité si vraie que l'esprit ne peut souvent arriver à ses fins qu'au détriment de la fin du corps. Lors que le travail de l'esp... le développement de ses tendances contribue trop puissamment, trop rapidement à son bien être, ce développement est fatal au corps. Les poursuites de l'ambition, l'admiration excessive de certains artistes pour la beauté, enfin tout ce qu'on app... sentiment exalté, use le corps pour faire le bonheur de l'esprit. Alors nous sacrifions la santé du corps aux tendances de l'âme.

Exemples.

Ainsi dans une foule de cas nous n'arrivons à notre fin que par le sacrif... du bien du corps. Et lors même que nous faisons le bien du corps, ce n'est pas pour lui, mais pour nous que nous agissons.

Résumé.

En deux mots, non seulement il y a en nous 2 ppes, mais ces deux ppes ont chacun une fin particulière, et des tendances diverses.

La fin de l'homme, nous l'avons vu, c'est la fin du ppe constant, c'est la fin de l'esprit. Si la fin de l'esprit n'est pas celle du corps, le bien du corps peut devenir, et devient en effet q.q. fois contraire et nuisible à celui de l'esp...

Maintenant établissons les rapports, et montrons la dépendance qui existe entre ...

ndance des 2 buts.

Il arrive d'une part que pour satisfaire aux besoins, et entretenir la santé du corps, l'intervention de l'esprit est nécessaire, et que sans lui le corps tomberait dans l'inanition ; d'une autre part que le corps est l'instrument sans lequel le ppe humain ne peut ni penser, ni agir, ni exercer aucune des fonctions propres à notre nature. Si le corps est fatigué, malade, impuissant, indocile, nous ne pouvons aller à notre fin avec la même énergie. En un mot, pour que l'un aille à sa fin il faut que l'autre y aille aussi, et réciproquement. Le bien du corps est non pas notre bien, mais la condition de notre bien.

état actuel)

Le bien du corps n'est [que la] condition de notre bien.

Dans l'enfance nous sommes portés à conserver notre santé, par les sensations douloureuses, qui témoignent du danger qu'elle court, et par les sensations agréables qui nous avertissent du bien être du corps. Nous évitons les unes et nous recherchons les autres. Plus tard nous ne prenons pas pour seuls guides les sensations, mais encore nous agissons en vertu d'un calcul intéressé : nous exécutons volontairement et sciemment au profit du corps des actes auparavant instinctifs. Plus tard encore, quand nous avons compris notre fin, quand ~~la~~ raison a compris que cette fin ne peut être accomplie sans la conservation du corps, alors nous faisons par devoir ce que nous faisions d'abord par instinct, puis par calcul d'intérêt.

Nous faisons le bien du corps, d'abord par instinct, puis par calcul d'intérêt, enfin par Devoir.

Mais quand il y a conflit entre la fin du corps, et la fin de l'esprit, il faut que la fin de l'esprit triomphe ; car l'autre n'est pas notre fin. Il est quelquefois difficile de se décider en faveur de l'une au préjudice de l'autre. C'est alors que l'on sent le besoin de comprendre les ~~relations~~ des relations, et des devoirs qui nous attachent au corps. Le ppe d'après lequel on doit se déterminer est celui-ci : la fin de l'homme est la fin de l'esprit ; le corps n'est qu'un instrument. Toutes les fois que le bien de l'esprit n'est pas sacrifié, il faut faire le bien du corps. Si, par exemple, nous nous trouvons dans une situation telle, que plusieurs années de santé et de vie ajoutées à notre existence ne puissent nous fournir l'occasion d'aller aussi complètem. à notre fin, que dans un quart d'heure ou une minute, mais en exposant notre santé et notre vie, il n'y a pas à hésiter. Si, au contraire, nous devons arriver à un plus grand développement en prolongeant nos jours, il faut négliger l'action actuelle, et ménager notre vie. En un mot, nous ne devons jamais prendre d'autre règle de conduite que notre véritable fin. C'est de cette hauteur qu'il faut juger le suicide et le Duel. Le mot suicide est mal fait : ce n'est pas l'esprit qui se tue lui même, c'est l'esprit qui tue l'animal.

4° [Que] faire quand les 2 fins sont en conflit ?

Suicide.

Tout se tient : et tout ce qui se fait pour le corps, sans utilité pour l'esprit, est immoral. L'esprit ne doit au corps que ce qu'il se doit à lui même, que ce qui est nécessaire pour en faire un bon instrument. Il suit qu'il est moral de réduire les besoins du corps au plus strict nécessaire, pourvu qu'il résulte pour le corps toute la santé désirable ; ce qui va au delà est inutile au corps, et conséquemment est immoral.

[En quoi] consiste [l'i]mmoralité.

De là le vice radical de la Morale sensuelle, de l'Épicuréisme grossier de q.q. ppbes. Il est fondé sur la méprise suivante : que les besoins du corps doivent être satisfaits par la recherche des sensations agréables, et la fuite des sensations douloureuses. — Mais ces sensations ne sont que les signes du bien du corps, et non le bien lui même.

Épicuréisme. faux et dangereux

Cette morale est donc fausse : 1° parce qu'elle prend le signe pour la chose signifiée, 2° parce qu'elle prend le bien du corps pour notre bien. Elle est dangereuse,

parce qu'il dépend de nous d'augmenter nos besoins à un très haut degré, et que l'Epicuréisme favorise cet accroissement de désirs, de besoins. Il est vrai que les plaisirs sensibles augmentent proportionnellement. Mais l'instrument agit plus difficilement, à plus de frais, pour ainsi dire, avec plus de travail qu'il n'agi[t] naturellement. Or, nous le savons, tous les moments que nous employons à la conservation du corps, au delà du strict nécessaire, est du temps perdu. D'ailleurs quand nous augmentons la somme de nos besoins pour augmenter celle de nos plaisirs sensuels, il est rare que la santé ne soit pas compromise.

Différence entre nous et les animaux.

Il y a entre nous et les animaux, cette différence que la force, qui en nous sent, pense et veut, n'existe que jusqu'à un certain point dans les animaux, et que cette force cette faculté n'a d'autre but chez eux que la satisfaction des besoins animaux. Donc toutes les fois que l'homme, ou le ppe pensant, ne travaille qu'à la satisfaction des besoins sensuels, toutes les fois que son activité ne se consume que pour la santé du corps, il mène alors une vie purement animale. Or, si nous jetons les yeux sur l'espèce humaine, nous verrons qu'une très grande partie des hommes en est à ce genre de vie. Elle est obligée de consacrer toutes les facultés de l'esprit à pourvoir aux besoins les plus simples, les plus bornés, mais les plus pressans; elle y est condamnée, et il le faut bien, car sans cela le corps périrait. Tant que le corps est en péril, il faut conserver l'instrument (il y a ici cercle vicieux). Elle y est condamnée, et c'est ce qui fait sa justification; ce n'est pas sa faute, elle ne peut que nous inspirer une pitié profonde.

Hommes réduits à la vie animale par leur condition.

Ils ne sont point coupables.

Nic. 89.

Labr. II. 119.

Consolation.
Ces hom. vont au même but que les animaux, mais en vertu de ppes supérieurs.

Cependant une consolation vient adoucir l'impression pénible que cause en nous ce spectacle, c'est que, bien que le développement de l'espèce dans cette partie de l'humanité n'aille qu'à la satisfaction des besoins physiques, il n'a pas lieu cependant comme chez les animaux, mais en vertu de ppes supérieurs. Ces hommes ont conscience du malheur de leur position, ils ont conscience de souffrir de l'injustice du sort, qui les met hors d'état de satisfaire des besoins plus nobles. Ils connaissent les combinaisons de moyens nécessaires pour arriver au moins à la satisfaction complète des besoins purement animaux.

Entre les professions industrielles, les unes procurent quelque développement à l'esprit, les autres aucun.

Etant donnés plusieurs hommes condamnés par leur position à consumer les forces de leur esprit pour un but, qui n'est pas celui de l'esprit, et la manière et les moyens dont il doit se servir pour atteindre ce but, on aperçoit de suite une différence essentielle entre ces divers moyens suivant qu'ils procurent quelque développement à l'esprit, ou ne lui laissent aucune part. Ainsi, parmi les professions industrielles il en est qui développent, étendent plus ou moins l'esprit; d'autres au contraire le forcent de rester dans une honteuse et misérable ignorance. Développent-ils leur esprit, ceux qui font toute leur vie des têtes d'épingle? Un ouvrier de ce genre devient un mécanisme vivant: l'attention continuellement portée sur un seul point finit par abrutir et étouffer toutes ses facultés intellectuelles. Entre les professions qui donnent du pain, il y en a donc de préférables à d'autres.

Tout ce qui détourne ces hom. de leurs occupat. habit. est un remède à leur malheur.

Bienfait de l'instruction.

Il est évident que tout ce qui détourne les idées de ces hommes de leurs occupations habituelles est un remède au vice fondamental de leur condition. Voilà pourquoi l'instruction donnée à la classe ouvrière est un si grand bienfait. A l'aide de cette instruction leurs idées se développent, leur esprit s'arrache à la vie animale pour vivre de sa propre vie, et travaille pour lui même.

[...]ploi des jours de repos, de l'instruct. cérémonies, des pratiques religieuses.

Voilà pourquoi encore ces jours de relâche et de repos sont un des plus grands biens de l'humanité. Les travaux de l'ouvrier sont suspendus, et il peut se détacher un instant au moins du mécanisme de la servitude. Si on joint à cela quelque instruction morale, quelques cérémonies, quelques pratiques religieuses; qui lui rappellent qu'il n'est pas là pour pourvoir à sa subsistance, mais qu'il est sous les yeux d'un Dieu qui l'a fait, et qui veille sur ses jours, alors ce sera un puissant remède contre le malheur de sa position.

5° civilisation tend [à] faire disparaître [la] vie animale.

Si on jette un regard sur l'histoire, on voit que la civilisation va progressivement à ce résultat d'enlever un plus grand nombre d'hommes à cette vie animale.

[É]tat sauvage.

Dans l'état sauvage, l'homme dirige toute sa vie, toutes ses pensées vers la satisfaction de ses besoins physiques; il faut qu'il pourvoie seul à la conservation de sa santé; car alors ce n'est pas comme dans nos sociétés, où différentes classes d'ouvriers se partagent le soin de satisfaire aux différents besoins de notre corps. Il est donc exposé à mourir de faim, s'il ne se tient sans cesse en éveil sur les périls qui menacent sa santé. Au malheur de cette position il n'y a qu'un remède, la réduction des besoins. Aussi supporte-t-il patiemment le froid, le chaud, la faim les maladies, etc...

[...] des sociétés [...]omes; [E]sclavage; [...] bien qui en résultait. [...] mal.

Plus tard, les sociétés se forment sous des lois régulières. Alors la plus grande partie de l'espèce est soumise au travail; ce sont les esclaves: l'autre partie, c'est le petit nombre n'est astreinte à aucun genre d'industrie; elle n'exerce aucun art, et ne vit que de la vie de l'esprit. Cela produit un très grand bien pour l'espèce; il se forme dans cet état de choses de très grands individus. Mais les classes condamnées à l'esclavage sont sacrifiées au petit nombre, et n'ont pas l'espoir qu'à l'aide d'une somme péniblement amassée ils pourront aussi un jour se soustraire à la vie animale.

[...] dans lequel le [christ]ianisme a mis [...]nde (égalité) [...]ence de cet [...] avec le précéd.

Le christianisme a remédié au malheur de cette situation; il a fait sortir de la vie féodale le principe de l'égalité. Toute la différence entre l'état précédent, et le nouvel état dont l'égalité est le fondement, c'est que chacun peut espérer qu'après avoir plus ou moins long-temps mené la vie animale il pourra quelque jour en sortir, et parvenir à cette vie plus noble, plus relevée dans laquelle l'esprit n'a plus qu'à s'occuper de lui même. Si par un système d'organisation sociale quelconque on pouvait arracher tous les hommes à la nécessité de satisfaire par leur travail les besoins physiques, ce serait le plus grand bonheur qui put arriver à l'humanité, et ce système devrait être adopté sur le champ.

Machines.

Sous ce rapport rien n'est plus digne d'encouragement, rien ne mérite mieux d'être reçu que les machines, qui dispensent l'homme d'une partie de ses travaux, et soumettent les forces naturelles à son service.

[...] remède.

Il est un autre remède auquel sans doute on se soumettra difficilement. Il est évident que si nous avions réduit à leur juste mesure les différents besoins corporels, nous les satisferions à meilleur marché.

Luxe

L'absence du luxe est donc un moyen de réduire cette dépense d'activité pour la vie animale. C'est sous cet aspect que le luxe a été envisagé par ceux qui l'ont proclamé nuisible à la société, et par ceux qui ont gourmandé l'espèce humaine sur son intempérance. Du reste, c'est une grande question, sur laquelle il est difficile

de prendre un parti, ce qui ne peut être traitée que moyennant la solution de certaines questions d'Economie politique.

Résumé de la Leçon.

Il résulte simplement de ce que nous avons dit qu'il y a dans l'homme deux ppes, au moins, l'un qui est lui, et l'autre qui n'est pas lui ; que l'homme tout entier est renfermé dans le ppe pensant ; que le corps est un instrument indispensable ; que le bien du corps n'est notre bien qu'indirectement ; que l'homme doit le poursuivre seulement parcequ'il maintient dans un état sain cet instrument nécessaire* ; qu'ainsi toute morale fondée sur le bien du corps est une morale fausse et souvent dangereuse ; qu'entre les animaux et les hommes qui recherchent la satisfaction seulement des besoins corporels il y a cette différence que les hommes le font en vertu de ppes supérieurs ; qu'enfin la civilisation va toujours arrachant un plus grand nombre d'hommes à la vie animale.

(* et que quand il y a conflit entre le bien du corps et celui de l'esprit, nous devons nous déterminer d'après ce ppe : que notre bien est celui de l'esprit.)

4e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

[Ré]sultats de la [pre]mière Leçon.

Nous avons distingué l'homme de ce qui n'est pas lui, afin de concentrer dans leurs justes limites les recherches que nous nous sommes proposé de faire. Si on avait confondu l'homme véritable avec quelque chose qui ne fut pas lui, il arriverait qu'en cherchant sa nature on trouverait une autre nature, et qu'en déduisant de cette nature trouvée sa destinée, on aboutirait à une destinée autre que la sienne. C'est d'abord pour cette raison que nous avons dû tracer avec force la ligne de démarcation qui sépare le ppe de la personnalité humaine de tous les autres ppes qui entrent dans la constitution de notre être actuel.

[...]ction de [l'hom]me et de ce qui [n'est] pas lui. [...] motifs.

Cette distinction a été motivée par une autre raison encore, c'est que, si l'homme véritable est distinct de l'animal, il y a pourtant entre eux une dépendance étroite, dépendance qui consiste en ce que la vie de l'animal dépend de la volonté de la personne humaine; en ce que celle-ci ne peut se développer ici bas que par l'intermédiaire des organes; en ce que la personne humaine ne peut être troublée sans que le corps soit altéré, et réciproquement. D'où il suit que, quand bien même le corps ne serait pas un instrument nécessaire au développement de l'esprit, comme un désordre quelconque dans l'organe entraîne un désordre dans la personne humaine, cette considération seule devrait suffire pour ménager (nous faire) la santé de notre corps.

[...] motif; [...]dance de l'esprit [...] corps. [...]mination de [...] rapports.

Cette dépendance et cette distinction bien constatées constituent les bases des règles à observer dans nos devoirs envers le corps. Comme le seul devoir de l'homme véritable est d'accomplir sa destinée et que tous les autres viennent se résumer en celui-là, ce n'est pas pour le corps qu'il veille à sa santé; c'est par égard pour lui même, puisque si cette santé était affaiblie, il en souffrirait. C'est donc en tant que son développement est intéressé à la conservation du corps, que la personne humaine a des devoirs envers le corps. C'est là la base de toute cette partie de la Morale qui regarde les soins à accorder au corps. De là aussi résulte une règle au moyen de laquelle on peut, lorsqu'il y a conflit, déterminer la conduite à tenir. Il est possible de régler ce conflit en se rappelant que le seul but sacré est le but de la personne humaine; il ne reste plus qu'à calculer son plus grand bien, et à choisir. Quelquefois le corps doit être sacrifié, c'est quand des ménagements pour lui empêcheraient l'accomplissement des devoirs de la personne humaine. Et dans les cas les plus difficiles, on peut prendre à l'égard du corps un parti violent. Je suis loin d'avoir indiqué tous les détails et les ppales parties de cette sorte de Morale de l'homme envers le corps. Mais les ppes sont posés, et plus tard nous viendrons éclaircir toutes les difficultés.

[...]tion des règles [...] envers à [...] du corps.

[...] but légitime

Tout de même que pour fixer la véritable destinée de l'homme, nous avons dû séparer l'homme de ce qui n'était pas lui, de même pour déterminer sa véritable destinée ici bas il faut songer profondément à une autre distinction non moins importante.

Autre distinction.

Une nature quelconque ou un être étant donné, par cela seul qu'il est, et qu'il est d'une manière et non d'une autre, il est condamné à un certain développement, à une certaine manière de vivre. S'il est pourvu d'intellig[ence] il ne dépend pas de lui de connaître ou de ne pas connaître, de chercher le vrai ou de ne pas le chercher : il est condamné à développer son intellige[nce]. Si cet être est une cause, une cause puissante, par cela seul qu'il est actif il est condamné à agir. Il en est de même de toutes les autres facultés dont il est doué, et qui distinguent son être des autres êtres.

1° La destinée d'un être est fatalement déterminée par ses tendances.

La nature, ou les facultés d'un être déterminent fatalement sa destinée. Il n'est pas plus responsable d'avoir telle destinée que d'avoir telle nature. Contester à un être la nature du bien auquel il aspire, c'est lui demander compte de ce qu'il ne s'est pas donné, d'une chose dont il n'est pas respons[able]. Toute destinée véritable d'un être est le droit de cet être, chose qu'on ne peu[t] lui contester. Quand on veut qu'il agisse autrement il faut s'en prendre à Dieu, et non pas à lui. Tout cela est fatal.

D'où la nécessité de rechercher les p[rinci]pes constitutifs de la nature humaine.

D'où nous voyons que la vraie manière de reconnaître la destinée de l'homme, c'est de rechercher soigneusement les p[rinci]pes constitutifs de sa nature, ce qui la distinguent des autres natures. Car, suivant que nous découvrirons en lui tel ou tel p[rinci]pe, il sera condamné à tel ou tel développement ; autant de facultés dans la nature humaine, autant de biens pour l'homme, tous également nécessaires.

2° Un être doué de certaines facultés peut être dans une situation, qui, 1° modifie leur mode de développement, 2° rend leur développ. parfait impossible.

Il peut se faire qu'un être soit en soi pourvu de certaines facultés, et placé dans une situation telle, que pour développer ces facultés il soit obligé de modifier leur mode de développement naturel, et 2° que leur développement parfait soit impossible.

D'où nécessité de rechercher, 1° la destinée essentielle, primitive, éternelle de l'homme ; 2° sa destinée momentanée, passagère.

Ces deux hypothèses admises pour un être, il est évident qu'il y a de cet être ainsi fait deux choses à déterminer : 1° ce que c'est que sa destinée essentielle, primitive, éternelle ; 2° ce que c'est que sa destinée momentanée, passagère.

Exemple de ces deux destinées.

Supposons qu'un être soit fait pour voler, et qu'on l'enferme dans une cage ; sa destinée est de parcourir librement l'espace sans autres limites que les limites de l'atmosphère ; sa condition actuelle met donc des restrictions à cette faculté, sans la détruire. Donc il faut reconnaître deux destinées dans cet être, l'une qu'il est appelé à remplir naturellement, l'autre sous l'influence de cette condition accidentelle.

II. Il s'agit de vérifier si l'homme accomplit ici-bas une destinée différente de celle qu'il devrait accomplir naturellement.

De même si la nature de l'homme bien observée est telle, qu'il n'accomplit ici-bas qu'une destinée différente de celle qu'il devrait accomplir, une destinée en un mot imposée par les conditions dans lesq[uelles] il se trouve ~~dans~~ en ce monde, il faudra distinguer en lui deux destinées, l'[une] propre, essentielle, l'autre momentanée et transitoire. Il faudra pour av[oir] l'explication de la différence de la 2de avec la 1ère la chercher dans l'ac[tion] de cette condition sur cette nature même de l'homme.

Or, que ce soit là le cas de l'homme ou de la nature humaine dans sa situation présente, c'est ce qui a été confessé et reconnu par la Metaphysique et le sens commun. Nous ne trouvons pas dans l'histoire une seule religion dans laquelle on ne professe pas l'un ou l'autre de ces deux dogmes: ou que l'homme est un être déchu; ou qu'il est un être mis à l'epreuve. Déchu, c. a. d. qu'il avait primitivement une certaine destinée, et qu'ensuite il a été condamné à une destinée inférieure: mis à l'epreuve, c. a. d. qu'il est ______, avant d'arriver à sa véritable destinée, de passer par un état inférieur. Ces deux dogmes supposent donc également le même fait, à savoir une contradiction entre notre véritable nature et notre destinée en ce monde.

Non seulement les dogmes de toutes les religions imaginables en expliquant ce fait le constatent, mais encore nos sentiments à tous proclament ce même fait, que nous trouverons tout à l'heure, quand nous verrons à quelles conditions et comment nos facultés se développent.

Ce que l'observation la plus superficielle comme la plus profonde remarque dans la nature humaine, quand elle s'attache à déterminer les ppes qui la constituent, c'est d'un côté une faculté intelligente, de l'autre une faculté active, d'un autre enfin une faculté sympathique. Nous sommes intelligents, c. a. d. que nous connaissons; actifs, c. a. d. que nous agissons, sympathiques c. a. d. que nous aimons. Dans l'enfant, dans l'homme fait, dans le vieillard ces trois facultés apparaissent et se développent. On ne peut se surprendre sans voir en soi le cours, le déroulement, pour ainsi dire, le développement continuel et harmonieux de ces trois ~~facultés~~ ppes constitutifs de notre nature.

Or, je dis que les sentiments de tout homme constatent qu'aucune de ces facultés, de ces pouvoirs n'arrive dans ce monde à son plein développement, au point qu'il est en elles d'atteindre.

Nous savons dans quelles limites étroites est renfermée l'intelligence de l'homme combien de choses nous savons mal, combien peu bien, combien pas du tout. Evidemment notre science n'est pas infinie; elle est très finie; et finie comme elle est, elle est très imparfaite encore; nous ne la possédons pas, à parler rigoureusement. Nous reproduisons l'une après l'autre différentes notions acquises successivement et avec peine; mais jamais nous ne les réunissons, nous ne les possédons d'une possession imperturbable, jamais nous ne pouvons les contenir ensemble sous notre regard de manière à vivre avec elles, à les sentir en nous. Ainsi, bornes à notre faculté de connaître, et imperfection dans cette connaissance, voilà ce que nous trouvons dans notre intelligence.

Maintenant examinons ce que quelle est la nature de l'intelligence, et de l'ambition, qui pour elle n'est pas autre chose que le sentiment intime de ce qu'elle est. Est-il dans la nature de l'intelligence d'ignorer? Non; nous saisissons les choses jusqu'à un certain point; mais pourquoi n'allons nous pas plus loin? Nous sentons-nous dans l'impuissance absolue, radicale de pénétrer plus avant? de comprendre tout au même titre que ce ce que nous saisissons déjà?

accorder à l'intelligence cette conquête, il lui restera d'autres conquêtes encore, elle s'en sentira capable. Donnez lui une connaissance intime, profonde de ce qui est maintenant pour elle un certain problème; enfin livrez-lui la connaissance de toutes choses, si vous retenez encore un fragment, elle ne se croira pas parvenue à son terme, elle réclamera ambitieusement ce fragment, parcequ'elle se sent aussi capable de connaître tout que certaines parties : par cela seul qu'il est dans sa nature de connaître, il est de sa destinée de tout connaître.

Et non seulement il est de sa destinée de tout connaître, mais encore elle le sent; de là ce désir insatiable de savoir, cette curiosité intarissable qui s'indigne de toute obscurité. Il y a en nous un certain nombre de passions que rien ne peut appaiser, et parmi lesquelles est la curiosité : pourquoi est-elle insatiable? c'est uniquement parceque la destinée de l'intelligence étant de tout connaître, elle n'~~arrive~~ pas plus à son terme en connaissant jusqu'à un certain degré qu'en ne connaissant pas du tout. Et comme jamais elle n'atteint le terme d'aucune connaissance, elle est toujours en chemin d'accomplir sa destinée et ne l'accomplit jamais. Il est impossible que la curiosité s'arrête, parceque la nature de l'intelligence est de tout connaître. Qu'elle ait un commencement de connaissance, le besoin de connaître persiste encore immortel.

De même le désir du pouvoir est toujours insatiable; il n'est pas dans la nature de notre puissance de rencontrer des bornes.

Ce qui est vrai de l'intelligence de l'homme est encore vrai de sa puissance qui n'est pas moins insatiable, et par la même raison. Toutes les fois que la faculté de pouvoir est empêchée, ne peut pas, rencontre des impossibilités, il y a contradiction entre cette faculté, et sa condition actuelle. N'avons-nous jamais aimé dans l'enfance et même dans l'âge mûr ces fictions de l'ancienne mythologie, ou ces fictions modernes, qui nous représentent des êtres supérieurs produisant par un acte simple de volonté ou par le simple mouvement d'une baguette, des effets à nous impossibles? N'avons-nous jamais envié la puissance de ces magiciens, qui se transportaient d'un coin de la terre à l'autre, qui pour poursuivre leurs ennemis ou atteindre tout autre but étaient environnés de forces, de moyens d'agir hors de notre pouvoir? Ces êtres pour lesquels nous éprouvons de la sympathie, ce que nous aimons d'eux c'est la puissance. Eh bien! assurez-vous que, si un jour un pareil pouvoir vous était fictivement tout à coup départi, comme il a encore des limites, il ne vous suffirait pas; vous voudriez bientôt avoir un pouvoir plus grand, un pouvoir sans bornes. C'est qu'il y a une aussi grande contradiction entre la faculté de pouvoir et un très grand pouvoir qu'entre pouvoir et ne pouvoir pas. Il n'est pas, en effet, dans la nature de la faculté de pouvoir de rencontrer des limites; si elle en rencontre, elle ne va pas à sa fin. Aussi, dans les différents pouvoirs qu'il est donné à l'homme d'acquérir le plus grand ne contient pas plus que le plus petit. Un berger qui n'a de pouvoir que sur un troupeau n'est pas plus mécontent qu'Alexandre arrivé aux bords de l'Indus. Celui-ci avait certainement une grande puissance; il commandait à un grand nombre d'hommes, avait un grand empire sur la nature, pouvait creuser des fleuves, élever des digues, frayer des routes; mais qu'était-ce comparativement à ce qu'il ne pouvait pas

Il était tout aussi naturel qu'Alexandre pleurât sur les bords de l'Indus qu'il est naturel qu'un berger pleure auprès de son chétif troupeau. D'où nous voyons qu'il n'est pas plus dans la nature de l'homme de trouver des limites au développement de l'amour du pouvoir, que d'en trouver au développement de l'intelligence.

...e contradiction ... le développement ...l, et le ...eloppement naturel ... la sympathie.

Tout de même que nous avons trouvé une contradiction entre les deux facultés signalées jusqu'ici et leur développement borné dans notre situation actuelle, de même nous en découvrirons une autre, mais plus grande encore, entre notre faculté sympathique, et son développement dans cette vie mortelle. Il faut distinguer d'abord ce que nous appelons faculté sympathique d'un phénomène avec lequel on serait tenté de le confondre, parceque tous deux sont souvent désignés par le même mot amour. — Lorsque nos facultés se développent, lorsqu'elles ne peuvent pas atteindre leurs buts, parcequ'elles sont empêchées par quelque obstacle, nous souffrons; et toutes les fois que nous éprouvons une sensation pénible, notre nature réagit, et ce mouvement réactif s'appelle aversion ou haîne. Si, au contraire, q.q. force, q.q. cause extérieure favorise et aide le développement de nos facultés, nous éprouvons une sensation agréable, notre nature réagit, et ce mouvement réactif s'appelle en ce cas amour; c.a.d. que nous nous aimons nous mêmes et le développement de notre nature; cet amour et cette haîne ne sont qu'une transformation de l'amour de nous.

...ication de ce ...ous entendons ... la sympathie.

Ce n'est pas là ce que nous appelons sympathie. La sympathie est intérieure, et n'est pas excitée par les sensations: quand bien même elle serait à l'abri de toute sensation, elle ne s'en développerait pas moins. C'est une des grandes facultés de l'âme, un de ses grands besoins, un de ses grands [illegible]; c'est l'âme qui se développe sur tout ce qui a vie, tout ce qui est de même nature qu'elle; c'est un amour universel, plus ou moins prononcé envers tels ou tels objets extérieurs, suivant qu'ils sont plus ou moins semblables à nous. Mais le phénomène sympathique, ou la sympathie reste toujours la même dans des degrés différents, et quelle que soit la nature de la cause qui la provoque. C'est un besoin d'union avec tout ce qui est force, cause, à quelque degré que cette force se développe. Cette sympathie se déclare pour les objets particuliers tout comme pour l'ensemble des forces de l'univers. Qui n'a jamais ressenti l'émotion que donne par un beau jour de printemps le spectacle de la nature se développant harmonieusement? au sein d'une solitude profonde, ayant à ses pieds de vastes plaines couvertes de villages et de forêts, et au dessus de soi un soleil vivifiant, qui embellit et anime toute cette nature, qui n'a pas ressenti cette sympathie profonde qui porte un être à se confondre à se mêler dans le développement universel, cette sympathie qui va à tout et ne se borne à rien? Il y a dans tout ce qui vous entoure des signes de vie variés, et qui agissent si intimement sur vous, que vous voudriez vous répandre hors de vous pour vous joindre à la cause commune. Cette sympathie, nous l'éprouvons pour la force qui fait végéter les plantes, pour celle qui anime les insectes, pour celle qui fait briller le soleil, et courir les vents; nous l'éprouvons enfin pour tout ce qui est force.

Jamais nous n'arrivons en ce monde au but de la Sympathie.

Il n'est pas plus, il est même moins dans la nature de cette faculté que dans celle des deux premières d'être satisfaite en ce monde. Non seulement cette union à laquelle tend la sympathie malgré nous est impossible avec l'ensemble des causes de l'univers, mais même impossible avec chacune d'elles. Une rose étale ses fraiches couleurs et ses belles formes; à cette vue se déclare en vous une sympathie vive et profonde; vous l'approchez de votre odorat, et vous éprouvez une sensation agréable. Mais ce n'est pas là le résultat que cherche la sympathie, une sensation insuffisante, dans laquelle subsiste toujours le besoin d'une autre union avec le désespoir de ne pouvoir y atteindre. Tout amour finit là, aucun n'arrive à son but, c.a.d. à l'union que veut la sympathie. L'intelligence arrive au moins à q.q. connaissances, si non à toutes; mais l'amour n'arrive à rien qu'à des illusions qui s'évanouissent, et ne le satisfont en aucune manière. Aussi les 2 premières facultés ont q.q. chose de plus extérieur, de plus près du ... et par dessous ces facultés est cette autre faculté plus intime, et plus enfoncée pour ainsi dire, dans les profondeurs de votre être, cette sympathie pour tout ce qui vit dans la nature, et qui n'aboutit à rien.

Partout des bornes à notre développement.

Nous voyons donc se déclarer partout des bornes au développement de nos facultés; mais tout ce qui est borné leur répugne, elles protestent contre toute ... q.q. fois j'ai regretté que les navigateurs aient découvert et parcouru le cours de la terre. Avant qu'on sût que la terre était ronde, les hommes pouvaient pa... sa surface, sans soupçonner combien étroite était l'enceinte de leur prison; ils pouvaient même croire que ce n'en était pas une. Ce monde, tel que se le figuraient les Grecs, ce gâteau limité, inconnu, offrait plus de satisfaction que le monde ... Il restait au moins à l'imagination ce rêve à faire, on pouvait s'embarquer, chercher les limites de ce monde avec l'espérance de ne les jamais trouver. Auj... on ne trouve plus aucun plaisir à le parcourir. quand même on pourrait ... des siecles à le visiter dans tous ses coins et recoins, on ne trouverait rien, sa... des détails incapables de nous satisfaire. Le dé... de la terre n'offre plus aucun ... parcequ'elle ne nous apparait plus que comme une prison inévitable.

Veux-je m'élancer au-delà de ce monde auquel je suis attaché, je ne ... je trouve partout des bornes à ma puissance, à mon intelligence, à tout mon ... tout en moi est blessé de ces bornes. Il est vrai que cette terre parcourt un t... long chemin dans l'espace, et que l'orbite qu'elle décrit est de q.q. millions de lieues; mais q.q. grand que soit ce monde, du moment que nous lui connaissons des bornes, il est incapable de nous satisfaire.

Mais nos facultés tendent à l'infini.

Il m'est arrivé q.q. fois de faire le même rêve que le poète: je m'im... être passager à bord de ce grand navire que nous appelons le globe; je so... au chemin qu'il parcourt, combien il est petit; je songeais à sa direction, je voyais avec peine son uniformité, et j'étais indigné de ce cercle éternel. Je ... que si j'étais pilote de cette barque, et que je pûsse la lancer librement ... sa route éternelle, à travers l'espace, ce serait pour moi un bonheur ineffable de voir tous ces globes, qui nous sont maintenant inconnus, et tous ces ... qui les éclairent. Mais si, après des milliards de lieues, il m'arrivait d...

aux bornes de l'espace ; cette enceinte une fois décrite et parcourue, je serais tout aussi humilié de cette immense prison ; l'étendue de la prison n'y fait rien. Notre intelligence, notre activité, notre sympathie ne veulent rien moins que l'infini ; tout ce qui a des bornes répugne à notre nature. L'homme est né pour connaître infiniment, pour aimer infiniment ; ses chagrins, quand il heurte contre des bornes, le prouvent, et surtout sa nature ; sa prison est bien étroite pour tant d'ambition. Ce n'est parceque cette contradiction entre sa nature et sa condition actuelle est fortement, profondément prononcée ; que la vie humaine est si triste, et qu'on peut s'écrier : Ingemiscit omnis creatura.

l'homme une contradiction continuel ture.

Voilà quelle est la condition de l'homme considéré non pas psychologiquement ; cette condition n'est pas autre chose qu'une contradiction, un obstacle continuel à notre nature ; c'est ce que nous avons vu en interrogeant les sentiments communs à tous les hommes. Mais il faudra tirer cette ppchie vague de cet état d'indétermination. Nous la laisserons aujourd'hui, et abordant la nature humaine en elle même, nous verrons et nous constaterons le fait déjà soupçonné ; nous verrons de plus quelles modifications ce fait impose au mode de développement de notre nature, ou mieux de la force qui est nous. Car non seulement elle tend, en ce monde, à un développement, mais encore à un mode de développement opposé à celui qui lui est naturel. A ce développement naturel elle doit, en vertu de sa condition terrestre en substituer un autre ; et dans la nature humaine doivent alors apparaître des facultés humaines, qu'elle n'aurait jamais eues, si elle n'eût été soumise à de pareilles conditions. C'est ainsi que la Liberté n'est pas dans la personne humaine un fait ou une faculté essentielle, mais accidentelle ; de même pour la sensation. Nous verrons, comment sa destinée vraie, permanente, dérivant de sa nature, avant qu'elle fût soumise à ces conditions, comment cette destinée devient autre, par le fait que sa nature est soumise à ces conditions. Nous verrons enfin comment naissent de cette situation passagère de nouveaux devoirs, une destinée tout à fait différente, le but restant le même.

Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

5e Leçon.

tion de la nature
ine, et des
ns auxquelles
soumise.

J'ai distingué dans l'homme deux choses, sa nature, et les conditions auxquelles cette nature est soumise dans l'état actuel. Cette distinction est aussi importante en Morale qu'en psychologie et aussi en Morale la distinction entre l'homme véritable et ce qui n'est pas lui.

ée absolue;
ée actuelle.

Il y a, disons-nous, 2 choses à considérer dans l'homme sa nature propre et les conditions auxquelles elle se trouve actuellement assujétie. De la nature absolue de l'homme résulte sa destinée absolue; sa destinée actuelle, au contraire, dérive des conditions dans lesquelles se trouve cette nature.

de développement
naturel

Isoler la nature de l'homme de toute condition extérieure, et il est évident que la destinée absolue de cette être est le développement complet des types qui le constituent. Il y a donc à la fois et une étendue de développement qui résulte de sa destinée, et de plus un mode naturel, propre, selon lequel se développe cette destinée.

développement
naturel.

Soumettez cette nature à certaines conditions extérieures, à des conditions qu'on peut détruire sans que cette nature soit changée en rien, il pourra arriver deux cas: 1° que ces conditions limitent le développement de cette nature; 2° qu'elles la forcent à prendre une allure différente.

De là une destinée de fait, bien distincte de la destinée naturelle, absolue.

fications que
destinée absolue
des conditions
une nature
mise.

Il est évident 2° que toutes les modifications que subira cette nature seront occasionnées par les conditions au milieu desquelles elle se développe. Or, puisque nous avons vu dans la leçon précédente que les facultés de l'homme n'atteignent pas dans ce monde à tout le développement dont elles sont susceptibles, il est évident qu'il y a dans l'homme, outre sa nature propre, un certain nombre de conditions qui modifient sa destinée naturelle. D'ailleurs 1° l'homme est astreint à un système d'organisation; 2° l'homme est enveloppé par une nature extérieure, qui se développe elle même en contact avec lui; 3° l'homme est en relation avec des natures semblables à lui, soumises à des conditions semblables à celles auxquelles il est soumis lui même. Nous voyons donc autour de la nature humaine une foule de conditions qui le pressent de toutes parts.

conditions
pour l'homme

est soumis

Il est impossible que ces conditions auxquelles le développement de notre nature ne modifient pas ce développement. Or nous avons remarqué précédemment que ce développement reçoit de sensibles changements...

mée.

Il y a dans la destinée actuelle de l'homme d'abord sa destinée vraie, puis les conditions avec lesquelles cette dernière constitue l'ensemble de la condition actuelle de l'homme. Ce sont ces conditions qui modifient sa destinée absolue.

ent accomplir
autant que
estinée véritable
ns aspirer
plissement
rtain possible
développem.
, le but est le même.

La destinée actuelle de l'homme n'est que la poursuite de son vrai bien, de sa destinée véritable, autant du moins que sa condition ici-bas le lui permet. L'allure de ses facultés est différente, mais le but ne cesse pas d'être le même. Il faut donc que l'homme tire de sa condition présente tout le parti possible pour approcher le plus possible de ce but véritable.

C'est en comparant la destinée absolue à la destinée actuelle de l'homme qu'on peut déterminer son present, son avenir, et son passé.

S'il est vrai que l'homme a eu une vie antérieure, et qu'il aura une vie future, c'est de la comparaison de la destinée générale de l'homme et de sa destinée actuelle que résulte tout ce qui concerne son présent son passé et son avenir.

Pour résumer, la destinée absolue de l'homme doit être profondement distinguée de la destinée actuelle.

Methode pour trouver la destinée absolue

Methode pour trouver la destinée actuelle.

Or, pour arriver à déterminer sa destinée absolue la methode est bien simple, il suffit de chercher dans sa nature ce qui est constitutif de cette nature. Cela fait il faut chercher quelle sera la destinée de cette nature ainsi faite; alors vous aurez la destinée absolue de l'homme. Ensuite il faut comparer cette destinée avec ce que peuvent faire nos facultés ici-bas. De cette comparaison devra résulter notre destinée actuelle. Cette methode est simple, et le résultat infaillible.

Dans ma dernière leçon j'ai fait cette comparaison: j'ai fait voir que le degré de connaissance, de puissance et d'union avec les natures semblables à la sienne laisse notre intelligence, notre activité et notre sympathie dans un mécontentement profond, parceque ces facultés se voient bien loin du dégré qu'elles sont capables d'atteindre.

I

Le développement auquel nos facultés arrivent en ce monde n'est pas celui auquel elles sont destinées.

Il suit que notre nature est douée d'un certain nombre de ppes constitutifs que ces ppes sont destinés à un certain développement, et que celui qu'ils atteignent en ce monde n'est pas celui auquel ils sont destinés.

II.

Ce développemt. ne s'opère pas comme il s'opererait naturellement

Ce fait n'est pas le seul à remarquer: ce développement ne s'opère pas comme s'il n'était pas soumis à des conditions exterieures. Je vais établir cette 2e assertion.

Voyez comment se développe actuellement notre intelligence, c.a.d. l'un des ppes constitutifs de notre nature. — Notre intelligence est loin de se développer toujours de la même façon: quelquefois elle est passive; elle laisse venir à elle les choses et se borne à les réfléchir: d'autres fois elle va aux choses, travaille, agit pour obtenir la connaissance. Ce sont deux modes très-différents.

Deux modes de dévéloppement pour l'intelligence

Si toute la puissance de l'intelligence réside dans cette propriété qu'elle a de recevoir l'image de l'objet devant lequel elle est placée, on peut la considérer simplement comme un miroir. Si tous les objets que peut réfléchir l'intelligence s'y reflechissent avec une égale pureté, jamais l'intelligence ne quitterait le repos passif pour prendre l'allure active, puisque son but n'est que de connaître; et qu'alors elle connaitrait tout également bien. Je suppose pour qu'elle exerce l'activité qui est en elle, elle restera indifférente à toutes les idées qui se refléchiront en elle, n'ayant pas d'interêt à porter ses regards plutot sur tel point que sur tel autre, puisque elle ne peut porter son attention sur tel point plutot que sur tel autre que pour l'étudier, et qu'elle les connaîtra également.

Si l'intelligence ne rencontrait jamais d'obscurité, elle resterait toujours passive, ou du moins sans but déterminé.

Il n'y aurait donc pas de raison pour qu'elle agisse, et surtout pour qu'elle agisse de telle manière plutot que de telle autre. En effet, ce qui fait que notre intelligence porte son attention sur une chose, c'est que la connaissance de cette chose ne lui est pas

voilà la véritable cause qui force l'intelligence à devenir active, au lieu de passive.

Or, il ne faut pas croire qu'elle le devienne par un acte de volonté. Pour vouloir concentrer l'intelligence sur un point, il faut connaître que l'intelligence est susceptible de cette concentration; et pour le savoir il faut déjà l'avoir éprouvé, c. à. d. que la concentration de cette intelligence doit avoir été spontanée avant d'être volontaire. L'intelligence devient active de passive qu'elle était, mais spontanément.

Mais si le fait reste obscur à la concentration spontanée de l'intelligence, alors lui succède le phénomène de l'attention libre et volontaire: l'intelligence s'attache volontairement à ce fait, et lutte contre l'obscurité qui l'environne.

Cette concentration est pénible à l'intelligence; ce n'est pas de voir qui la fatigue, mais d'être concentrée, attachée avec toutes les forces qui sont en elle sur un point particulier. La concentration spontanée de l'intelligence, son état passif, ne la fatigue pas; et même toutes les fois qu'elle est fatiguée de son état actif, elle rentre pour se reposer dans son état passif, qui est son état naturel.

Donc si les objets ne se réfléchissent pas tout entiers, tout distincts dans l'intelligence ce n'est pas d'elle que cela vient, mais des conditions auxquelles elle est soumise en ce monde.

Donc l'état primitif et naturel de l'intelligence est l'état que nous appelons état passif.

Donc la liberté, qui intervient dans l'intelligence n'est pas un phénomène absolu de l'état absolu de l'intelligence c'est là ce qui est humain, c'est là ce qui n'arriverait pas, si nous n'étions point soumis à toutes les conditions qui nous environnent.

La supériorité de l'intelligence divine consiste à voir tout en même temps par sa propre nature et sans effort, sans concentration, tandis que pour concentrer son intelligence sur un point spécial, l'homme écarte de lui tous les autres et en fait abstraction. Il est de l'essence de l'intelligence divine d'être passive, de réfléchir en même temps toutes choses, comme un miroir.

Donc l'application de la liberté à l'intelligence est un phénomène humain.

Ce qui est vrai de l'intelligence est vrai de la puissance. Quand nous faisons un mouvement quelconque, nous concentrons sur ce point et mouvement une part de la puissance loco-motrice qui est en nous, si non toute cette puissance. Cela nous fait souffrir. Ici, comme dans le mode libre de l'intelligence, il y a effort, et n'est pas l'allure naturelle de l'activité humaine. Ce n'est que parceque notre activité naturelle trouve des obstacles qu'elle s'applique d'abord spontanément, puis volontairement. En un mot, il en est de la marche de l'activité de même absolument que de l'intelligence.

Cela vient des conditions auxquelles nous sommes soumis en ce monde. Il n'est pas plus de la nature de l'activité humaine d'être impuissante en quoi que ce soit qu'à l'intelligence d'être impuissante à comprendre telle ou telle chose

Conclusion.

Ainsi les conditions auxquelles la nature humaine est soumise en ce monde borne son développement, le renferment dans des limites plus étroites que celles qu'elle devait naturellement avoir, et de plus forcent cette nature à agir d'une autre manière que si elle était dégagée de ces conditions.

Cette démonstration est scientifique, claire, et s'applique à la sympathie aussi bien qu'à l'activité et à l'intelligence.

Toujours il résulte de nos recherches ce double fait que notre développement naturel est borné par les conditions, au milieu desquelles nous trouvons, et que le mode de ce développement est changé par ces conditions.

Dieu n'est pas libre.

Dieu n'est pas libre. Il n'use jamais de cette liberté dont nous sommes si fiers; son intelligence et son activité sont naturellement passives, tandis que l'intelligence et l'activité libres sont des faits éminemment humains...

Notes de Duprey ... jour de la Licence.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

6e Leçon.

Nous avons pensé qu'il ne suffisait pas pour déterminer la destinée de l'homme de connaître parfaitement les ppes constitutifs de sa nature, mais qu'il fallait encore considérer les conditions, les circonstances au milieu desquelles il est condamné momentanément à se développer. En effet, on comprend facilement que deux choses peuvent arriver : 1° que les circonstances, au milieu desquelles il vit, limitent plus ou moins son développement ; 2° que ces circonstances agissant sur sa nature modifient d'une manière notable les moyens par lesquels elle serait arrivée à ce développement naturel d'elle-même, et si elle avait été libre de toutes conditions. Nous avons déjà essayé de faire voir que cette prévision pphique s'est réalisée dans la condition actuelle de l'homme ; nous avons montré par l'expérience que notre nature n'atteignait pas à tout le développement que sa constitution paraît contenir : 2ment qu'en étudiant la manière dont se développent notre intelligence et notre activité, deux des ppes constitutifs de notre nature, on reconnaît que ces ppes affectent tantôt un mode de développement, et tantôt un autre. En comparant ces deux modes, nous avons vu que la nature humaine s'abandonne toujours à l'un d'eux quand rien d'extérieur n'agit sur elle, et qu'au contraire elle ne se sert de l'autre que quand elle y est obligée par des circonstances indépendantes de sa constitution. On découvre encore qu'elle débute par l'un de ces modes, et qu'elle ne suit l'autre que quand le premier lui a révélé le pouvoir qu'elle a de suivre le second. À tous ces indices nous avons reconnu que nous sommes dans des circonstances qui impriment à nos facultés un développement autre que leur développement naturel.

(marge : …tinée de l'homme cherchée à sa nature et ses conditions …lles. — …quoi ? — …tions lui … un autre …ment que …loppement naturel.)

Ce fait que la destinée de l'homme en ce monde dérive et de sa nature, et des conditions auxquelles elle est soumise, ce fait bien étudié, est sans aucun doute le plus important et le plus fécond de tous. Seul il rend compte de la situation de l'homme ici bas. Aussi nous insisterons longtemps sur les diverses circonstances de ce fait, et nous en déduirons toutes les conséquences morales qui y sont contenues.

Posons-nous cette première question : quel serait le développement de l'intelligence de l'intelligence et de l'activité humaines, si l'on supprimait tous les obstacles que leur impose la condition actuelle de l'homme ? Évidemment, quelque faible que soit la force de son intelligence, et de son activité locomotrice, comme il est de l'essence de ces deux ppes de connaître et d'agir, si aucun obstacle ne les arrêtait, elles se développeraient à l'infini. Cela seul peut les empêcher d'aller à l'infini, à savoir les obstacles qui peuvent venir s'opposer à leur action. Faites abstraction des obstacles, et ne considérez que la nature de ces deux facultés, ni l'une ni l'autre n'est de nature à s'épuiser, à perdre son énergie ; sans des circonstances étrangères elles ne trouveraient aucun terme à leur développement. Mais d'un autre côté, si vous supprimez tous les obstacles, dans leur développement elles ne se concentreront jamais, ou en d'autres termes elles se développeront d'une manière indéterminée. Évidemment, ce qui oblige notre activité locomotrice à

(marge : …upprimait …stacles à l'intelligence …vité loco… l'homme, …le terme …ultés, et …de développ. — …lopperaient. — …de dévelop… …termination.)

Preuves de la 1ère assertion, et de la seconde.

concentrer toute son énergie sur un point, et notre intelligence à réunir toutes ses forces pour les diriger ensemble sur un point particulier, c'est forcer la première la résistance qu'elle rencontre, et pour la seconde l'obscurité qui met obstacle à son action. Nous voyons donc que la concentration du ppe intelligent et du ppe actif dérive de l'obstacle, et non de la nature de ces deux ppes. Si l'on retranche tout obstacle, et toute condition étrangère, si les 2 ppes sont abandonnés en pleine liberté à eux mêmes, leur développement sera infini, il s'opérera sans effort, sans concentration; le mode de ce développement sera l'indétermination.

Preuves par l'expérience.

Ce n'est pas là une image, ce n'est pas une fiction, c'est une réalité. Non seulement l'expérience nous démontre que ces deux ppes affectent quelquefois ce mode, mais encore elle atteste que c'est par celui là qu'ils débutent et qu'ils y reviennent, comme à leur état naturel, toutes les fois que la fatigue les oblige à chercher du repos.

Preuves que le mode de développement, indétermination, est plus naturel que le mode de développement concentration.

Je trouve ce mode de développement, l'indétermination, plus naturel que cet autre, la concentration. D'abord je vois que la concentration est toujours produite par des circonstances extérieures, des obstacles, des obscurités, et que l'intelligence et l'activité suivraient l'autre mode de développem., si ces circonstances ne se rencontraient pas. Je trouve ensuite que la concentration fatigue ces 2 ppes parcequ'elle demande des efforts; et qu'alors ils l'abandonnent pour retomber dans le premier mode de développem.. A tous ces signes je reconnais, et j'ai le droit d'affirmer que ce mode de développem., qui a pour caractère l'indétermination est plus naturel, qu'il est immuable, et ne peut périr. Je me figure ce développement sous la forme d'une irradiation des deux forces dans tous les sens. — En deux mots, si notre nature n'était pas soumise aux conditions qui la limitent, son développement serait infini, et ~~le~~ mode de ce développement serait l'indétermination.

Objection: pas de différence entre la force humaine et la force Divine.

Nous avons besoin avant d'aller plus loin de prévenir une objection. On pourrait dire: si la nature humaine débarrassée de toute condition extérieure arrive par sa propre vertu à un développement infini, il n'y aurait aucune différence intrinsèque et fondamentale entre la force humaine et la force divine et par conséquent il serait difficile d'établir une différence entre l'essence de l'une et l'essence de l'autre.

1ère Réponse.

— Nous pourrions répondre en deux mots que nous connaissons fort peu la cause divine, et très-imparfaitement la cause humaine, sans nous inquiéter de concilier ces deux causes. Mais la difficulté qu'on nous offre est embarrassante. Nous allons tâcher de la lever scientifiquement.

2ème réponse.

Comparons ces deux causes d'abord sous le rapport de la puissance. Dieu est tout-puissant, c'est à dire qu'en supposant même que toutes les forces de l'univers, et dont un si grand nombre sont supérieures à la nôtre, en supposant, dis-je, que toutes ces forces se réunissent, la puissance de Dieu les vaincrait, les surmonterait sans effort. En effet, en quoi consiste la puissance infinie, dont on trouve le germe dans la force humaine? Elle ne pourrait exister qu'à la condition de ne rencontrer aucun obstacle, aucune autre force supérieure. J'ignore

1ère différence: Dieu est tout-puissant. La force humaine est de nature à l'être, mais à des conditions qui peut être ne se réaliseront jamais.

mesure exacte de la force humaine avec toute autre force; mais ce que je sais c'est qu'il y a dans l'univers des causes plus ou moins fortes les unes que les autres: quelles sont les plus fortes, il importe peu. Ce qu'il importe de constater c'est que les bornes à la puissance et à l'intelligence de la force humaine ne viennent pas d'elles mais d'une force, d'une résistance extérieure. — 1re différence: notre raison nous convainc que Dieu est tout puissant; et d'un autre côté nous ne trouvons rien dans la nature de la force humaine qui puisse l'empêcher de devenir toute-puissante, mais à certaines conditions, et rien ne nous démontre que ces conditions se réalisent jamais.

Nous découvrons encore cette autre différence que même en accordant la toute puissance à la force humaine, on ne peut la lui accorder éternellement; car elle paraît avoir commencé et n'être qu'une émanation de la cause Divine.

Enfin le caractère de la cause Divine est de ne rencontrer aucune espèce de résistance. C'est qu'agissant partout à la fois, il y a partout harmonie, harmonie sans choc, harmonie dans les embranchements d'un acte unique; autrement il y aurait résistance, contradiction entre le même et le même. Cette harmonie rien ne prouve qu'elle n'existe pas pour nous: nous sommes un de ces embranchemens, notre force lutte il est vrai, avec d'autres forces, mais cette lutte ne peut retentir dans les autres embranchements. D'ailleurs, ce serait une opinion arbitraire que de croire que cet état de lutte est particulier à l'homme; car, on peut définir la nature entière: une lutte de forces si bien organisée qu'il en résulte un ordre admirable. La condition de toute force est donc la lutte, et non l'harmonie. Mais ce défaut d'harmonie partiel dans chaque embranchement n'a rien de nécessaire. Pour notre part, grâce à notre adresse, nous diminuons le choc, nous ~~xxxx~~ mettons graduellement notre développement en harmonie avec le développement total.

Jusqu'ici nous avons montré que, délivré non seulement de toutes les circonstances qui le forment, mais encore de toute autre circonstance possible, le développement de notre intelligence et de notre puissance serait infini, et que ce développement suivrait un autre mode que celui qu'il suit aujourd'hui, à savoir le mode qui a pour caractère l'indétermination.

Comparons maintenant ce développement naturel à celui que nous accomplissons aujourd'hui dans les conditions de la vie actuelle. Voyons s'ils diffèrent et en quoi ils diffèrent. — Q.q. soient les conditions au sein desquelles une nature est condamnée à se développer, comme elle reste toujours elle, sa destinée légitime ne peut être altérée. Bien que notre nature soit placée dans des circonstances qui la limitent, ces circonstances ne font pas que notre nature ne soit une nature intelligente et active, et par conséquent ne font pas que notre destinée ne soit un développement indéfini.

Mais encore que cette destinée reste en droit la même, comme les circonstances au milieu desquelles se trouve notre nature rendent impossible son développement complet, il suit que l'accomplissement entier de la destinée légitime est impossible. Mais cette destinée ne cesse pas pour cela d'être destinée de droit, et si nous ne

ce que son parfait accomplissement soit impossible ici-bas, nous devons tendre à son plus complet accomplissement possible.

pouvons prétendre à son parfait accomplissement, il nous reste à l'accomplir le plus possible, c. à. d. que le développement de notre intelligence et de notre activité doit être le développement le plus complet possible de la destinée de droit de notre intelligence et de notre puissance. Ainsi, nous avons la même destinée légitime; seulement comme de fait son accomplissement parfait est impossible, nous devons aspirer à son plus grand accomplissement possible. Ce qui rend ce développement complet impossible, ce sont les conditions, au milieu desquelles nous vivons ici-bas. Or, à quel titre empêchent elles ce développement? A ce titre qu'elles lui opposent des obstacles. Toutes ces conditions peuvent donc être formulées sous ce mot: obstacles.

Moyen de parvenir à ce plus gr. accomplissem. possible; diminution des obstacles.

Mais comment arriverons-nous au plus grand développement possible de notre intelligence et de notre puissance? c'est en affaiblissant et diminuant les obstacles: diminuer les obstacles, ou tendre au plus grand développement possible de nos facultés, sont choses identiques; l'un est le moyen, l'autre le résultat. La vie humaine a pour destinée naturelle le plus grand développement possible des facultés de l'homme, et pour moyen la destruction, autant qu'il est en nous, des obstacles qu'elles rencontrent; la victoire que remporte notre nature sur les obstacles qui la bornent sous le rapport de l'intelligence et de la puissance.

Dans la marche de l'humanité et de l'individu l'expérience nous montre lutte de l'intelligence contre l'obscurité, et lutte de la force humaine contre les forces naturel.

Si vous considérez comment va l'individu en progrès, et comment vont les sociétés humaines, vous verrez que la civilisation n'est pas autre chose que le progrès de l'humanité vers le plus grand développement possible des facultés de l'homme et que la manière dont s'opère ce progrès est l'asservissement à la puissance humaine des ppales forces naturelles, qui s'opposaient à l'empire que l'homme a successivement acquis sur presque toutes les forces en contact avec la sienne; que dans l'ordre intellectuel les moyens par lesquels l'humanité développe le plus possible sa destinée sont les découvertes de méthodes de plus en plus parfaites pour découvrir avec plus de facilité et de profondeur la vérité. La marche des sciences n'est pas autre chose que la découverte successive de moyens de plus en plus parfaits que la découverte successive d'un nombre de vérités de plus en plus grand, lesquelles vérités deviennent elles mêmes des moyens pour en trouver un plus grand nombre encore. — En deux mots, lutte de l'intelligence contre l'obscurité, lutte de la force et l'adresse humaines contre le jeu des forces naturelles, voilà ce qui se passe dans l'humanité. Nous retrouverons le même spectacle absolument dans l'individu en progrès.

Comment dissiper les obscurités et vaincre les obstacles?

Maintenant, puisque telle est l'humanité dans son développement ici-bas, puisque sa destinée est d'amoindrir, d'assouplir, de vaincre les obstacles, que lui impose sa condition actuelle, de les dominer, il reste à déterminer de quelle manière il doit s'y prendre pour arriver à cet empire.

Les ressources que nous avons pour dissiper les obscurités qui empêchent notre intelligence de voir la vérité, et pour vaincre, surmonter ou tourner les obstacles, qui s'opposent à notre activité loco-motrice, ces ressources sont indiquées par la manière dont s'y prennent ces deux forces, lorsqu'elles sont arrêtées. En effet nous avons fait voir, et c'est une expérience qui se répète très souvent en nous, que dans l'état de développement indéterminé, état naturel de notre intelligence

lorsque quelques points du spectacle l'intéressent, et en même temps lui paraissent obscurs, elle qui auparavant recevait la lumière, ramasse ici tout à coup ses forces dispersées, et concentre tous ses regards, toute sa puissance successivement sur chacun des points obscurs, qui l'ont arrêtée; comment dans l'état appelé repos, et qui n'est repos que parcequ'il ne se présente aucun obstacle, notre puissance se développant de tous côtés, si tôt que l'instinct d'opérer un certain mouvement corporel, comment, dis-je, alors cette puissance dispersée se réunit se concentre spontanément pour produire ce mouvement. Il suit de là que la manière que nous indique la nature pour surmonter l'obscurité et la résistance, c'est la concentration d'un côté de toutes les forces de notre intelligence, de l'autre de toutes les puissances de notre activité loco-motrice.

Moyen indiqué par la nature : Concentration

Le moyen est indiqué par la concentration spontanée de l'intellig. et de la puissance.

Tel est le phénomène de la concentration appelé spontané. Il nous apprend deux choses : 1° comment il faut nous y prendre pour surmonter les obstacles qui s'offrent à notre intelligence et à notre puissance; 2° que le mouvement naturel de notre intelligence [et] est l'indétermination, et que s'il se change en concentration, c'est à cause des obscurités et des résistances que rencontrent ces deux facultés.

... notre activité ... -motrice

Mais si la concentration de puissance et d'intelligence est le moyen naturel de surmonter les obstacles et les obscurités, il suit que la plus grande concentration possible sera le moyen le plus puissant d'arriver au plus haut point de leur développement, ou en d'autres termes au plus complet accomplissement possible de notre destinée légitime. En effet, s'il y a des degrés différens dans la concentration, notre puissance intellectuelle ou notre force ou loco-motrice croîtra à mesure que nous nous élèverons à des degrés de plus en plus hauts.

... plus grande concentr. ...ble est le moyen ...omplir le plus ...olutivement possible ... destinée

Or, il y a deux états de concentration. Tantôt c'est instinctivement que notre intelligence (et tout ce que nous allons dire s'applique également à notre puissance ou activité loco-motrice) d'abord dispersée réunit tout à coup ses forces pour les diriger à la fois sur un seul point. Nous tombons dans cet état toutes les fois que l'intelligence jusque là dans l'oisiveté rencontre q.q. chose qui l'intéresse et qui l'arrête; il y a alors concentration spontanée, parceque l'intelligence arrive à cet état en vertu d'un instinct. La concentration spontanée offre bien des inconvéniens : elle a peu d'efficacité, elle est peu complète, peu serrée pour ainsi dire, peu compacte, peu énergique. En second lieu, comme elle n'est pas maintenue et continuée par une résolution de la volonté il arrive que bientôt notre nature fatiguée revient à son premier état, l'indétermination, ou que si un autre point l'intéresse et conséquemment la sollicite elle abandonne le premier pour le second, le second pour un 3e, et ainsi de suite.

...ya 2 états de concentration : instinctive, spontanée, et volontaire.

Inconvénient de la concentration spontanée : elle est d'une part moins énergique; d'une autre part elle ne renferme pas d'élemens de persévérance qui force l'intelligence à s'obstiner. De plus, cette concentration n'est pas intelligente, c.a.d. qu'elle n'est pas éclairée par une délibération préalable, qui lui apprenne à tourner l'obstacle; elle n'est pas adroite, elle est simplement instinctive.

...convéniens de la ... relativement à ... seconde.

Mais quand cette concentration s'applique volontairement, alors elle remplit 2 rôles:

La concentration volontaire réunit tous les avantages opposés aux inconvéniens de la concentration instinctive.

d'abord la faculté, qui seule en nous peut connaître, est concentrée sur un point; ensuite notre faculté raisonnable lui donne le pouvoir de combiner les moyens avec le but, en vertu de cette dernière faculté elle se dirige elle même. Elle est tout à la fois l'instrument, et le flambeau qui guide cet instrument. Cela est encore plus évident dans l'action actuelle de notre force loco-motrice: on conçoit parfaitement d'une part notre puissance loco-motrice, qui est l'instrument, et de l'autre l'intelligence qui apprend à cette force la manière dont elle doit se concentrer pour vaincre l'obstacle.

Description de la concentration volontaire, où ces avantages apparaissent.

Ainsi donc triple inconvénient dans la concentration spontanée: elle est moins énergique, plus mobile, non intelligente, tandisque la Concentration volontaire réunit tous les avantages opposés. La concentration volontaire, en vertu de l'empire que notre nature prend sur elle même est un acte de liberté. Il y a dans ce second fait une conception de l'intelligence qui comprend que la concentration est nécessaire, et un acte d'empire qui opère cette concentration. Grâce à ces deux élémens nous la prolongeons obstinément, nous la maintenons lors même que l'intelligence et la force loco-motrice sont fatiguées, nous ne nous laissons distraire ni par la paresse de notre nature, ni par l'attrait qu'un autre point peut présenter à notre curiosité. Et remarquons encore que non seulement notre intelligence comprend que la Concentration est nécessaire, mais encore qu'elle la gouverne et la dirige vers un but.

La concentration spontanée nous a révélé la concentration volontaire.

L'un de ces modes nous a révélé l'autre; car si l'un ne nous avait appris l'usage que nous pouvions faire de la concentration, jamais nous ne nous serions avisés de réunir ainsi les forces soit de notre intelligence soit de notre activité loco-motrice. La concentration spontanée est donc le berceau, l'apprentissage de notre liberté.

Conséquences:

Les conséquences de tout ce qui précède sont bien simples. Si notre véritable destinée en ce monde est le plus grand développement possible de notre nature; si ce qui ~~[illegible]~~ empêche ce développement est la résistance, l'obscurité, en un seul mot, les obtacles; si le moyen le plus énergique de diminuer ces obstacles est l'empire pris par nous sur toutes les forces de notre intelligence et de notre puissance, en d'autres termes la Concentration; il suit de toutes ces considérations que ce moyen est aussi le moyen le plus énergique pour arriver à notre véritable destinée, et que celui qui a le plus d'empire, le plus d'autorité sur ses facultés, sur lui même est celui qui fera arriver son intelligence et sa puissance au plus haut degré de développement.

1re: Celui qui a le plus d'empire sur lui même accomplit le mieux sa destinée.

Par sa liberté il s'empare, quand il veut, de toutes ses forces intellectuelles et actives; il se les soumet; et à l'aide de son intelligence aussi éclairée que possible, il les dirige à son gré. Le degré de cet empire sur soi même est la mesure de la capacité d'un homme. Plus on a d'autorité sur soi même, plus on se développe, et par conséquent on arrive près de sa destinée. D'où nous voyons la justesse de cette maxime; que le génie n'est qu'une longue patience; d'où nous voyons encore que de deux hommes qui ont une grande ~~lutte~~ à soutenir, celui là triomphe le plus facilement qui a le plus de persévérance

Il faut toujours supposer deux choses: 1° la liberté, qui tient sous sa domination toutes les facultés; 2° l'intelligence qui gouverne la liberté, et calcule les moyens de vaincre les obstacles. — Voilà une conséquence directe des faits psychologiques que nous avons analysés.

Remarquons que, si le développement qui se fait par la concentration libre de notre intelligence et de notre activité est le plus efficace pour surmonter les obstacles, si par conséquent il est le mode le plus efficace pour nous conduire au plus grand accomplissement de notre destinée, il est en même temps le plus antipathique à notre nature. En effet, toutes les fois que nous concentrons avec vigueur, que nous concentrons avec une puissance énergique notre force loco-motrice, plus la concentration est forte, plus la douleur que souffre notre nature est grande; aussi voyons nous alors elle tend à abandonner cet état, à se déconcentrer, pour ainsi dire, à retomber dans le mode de l'indétermination. Pareillement, après une longue recherche intellectuelle, que se passe-t-il en vous? vous ne pensez plus à rien; vous sentez toutes vos facultés se détendre et reprendre chacune son allure naturelle, et revenir à son état d'indétermination, à son état passif; tout de même qu'après une journée laborieusement active vous sentez toute énergie de la force loco-motrice se dissiper, et cette force aller, divaguer dans tous les sens dans le moindre mouvement corporel. Ainsi, quand notre nature abandonne les conditions laborieuses de cette misérable vie; c. à d. le mode de développement libre, et concentré, elle se laisse retomber dans le mode épars, vague, indéterminé; elle a beaucoup plus de goût pour celui-ci que pour celui là, qui n'est qu'un mode factice auquel la condamnent sa liberté et sa raison. Ainsi l'homme qui est le plus homme, celui là est le plus malheureux. Son malheur est en raison inverse de sa dignité.

Mais si notre nature aime le mode de développement indéterminé, dispersé, il est une autre chose qu'elle aime beaucoup aussi, c'est le développement d'elle même, de ses facultés; c'est là ce que réclame le plus ardemment sa constitution. Or, pour que ce vœu de notre nature s'accomplisse, il faut que nous nous développions par le mode libre et concentré. Le développement étant celui qui la conduit à sa destinée est celui qui la fait souffrir le plus; mais aussi celui qui lui donne le plus grand plaisir, de sorte qu'elle est, en le suivant, tout à la fois heureuse et malheureuse. Ce mélange de souffrance et de contentement, de souffrance parceque la concentration [illegible] notre nature de se fatiguer, de contentement parceque ce mode est le seul au moyen duquel nous puissions développer nos facultés, ce mélange est l'état par excellence et en même temps le bonheur de tous les hommes vertueux. C'est un bonheur amère, mais relevé, mais sublime; ce n'est pas du tout un bonheur paresseux, mou, efféminé, c'est un bonheur sévère qui n'affaiblit pas.

On peut se faire une autre destinée, se donner un autre genre de bonheur. De même que les hommes vertueux sacrifient le plaisir du développem. indéterminé au plaisir du développement concentré, de même on peut

Bonheur et malheur de l'homme vicieux.

sacrifier le plaisir de ce dernier au bonheur paresseux de ne se jamais concentrer, au bonheur du développement indéterminé et naturel. De là un autre état accompagné d'un semblable sentiment. L'homme jouit dans cet état parcequ'il ne lui demande aucun effort, et il souffre parceque son énergie n'aboutit à rien, parceque ni son intelligence, ni sa puissance ne font de progrès ; il est dans le désespoir, dans la honte, dans l'humiliation, il sent profondément l'indignité de sa conduite.

Impossibilité de concilier ces deux états.

Ce sont deux états différents accompagnés chacun d'un sentiment complexe. L'élément heureux dans un des cas est l'élément malheureux dans l'autre, et réciproquement. Deux choses peuvent satisfaire ces deux états ; dans un cas c'est l'une de ces choses, dans l'autre c'est l'inverse. Il est impossible de concilier ces deux états.

On peut dompter, assouplir, rendre dociles ses facultés.

Toutefois il arrive qu'un homme courageux qui malgré les réclamations de sa nature se dévoue vaillamment à tenir incessamment ses facultés en activité, à les concentrer, finit par prendre sur toutes ses facultés un tel empire, une si complète domination, que cette domination qui nécessitait d'abord de continuels efforts s'opère à la fin, pour ainsi dire sans résistance. Il en est de nos facultés comme des animaux que la discipline assouplit et rend dociles. Tout homme qui les a dirigées avec énergie avec une volonté ferme les dompte et les assouplit. Dans chaque profession, une certaine faculté particulière, spéciale se trouve continuellement en action, et comme elle est tous les jours gouvernée par la volonté elle finit par être d'une telle docilité qu'elle fait tout sans résistance. L'homme qui veut les amener toutes à ce point de docilité, et qui

à la fin elles obéissent si facilement qu'il ne reste plus que le plaisir du développem. des facultés, et plus de douleur, c'est l'état de sainteté.

exerce toutes à cette fin, les accoutume à se concentrer directement avec une extrême facilité. Les douleurs de la concentration diminuent, les plaisirs résultant du développement des facultés augmentent, et il ne reste plus que d'heureux. C'est l'état de sainteté.

Toujours on a vu des âmes dans les 3 états décrits.

Dans tous les temps on a vu des âmes dans les trois états que nous avons décrits, les unes chez qui dominait le goût du développem. indéterminé, d'autres qui luttaient énergiquement contre ce vœu de la nature, d'autres enfin mais en très-petit nombre chez qui la lutte était finie, et qui avaient mis en harmonie les deux vœux contradictoires de notre nature.

Les uns soumettent avec plus, les autres avec moins de facilité leurs facultés ; le plus grand mérite est à ces derniers.

Il est probable que cette victoire sur le goût de notre nature pour le indéterminé est beaucoup plus facile chez quelques personnes que chez d'autres. Il est des âmes naturellement bien faites, dont les facultés se plient sans beaucoup d'effort sous les ordres de la volonté : il en est d'autres chez qui les facultés sont plus rebelles, et chez qui une paresse invincible réclame le mode de développement le plus naturel ; de sorte qu'il y a beaucoup plus de mérite à celles-ci à devenir maîtresses d'elles mêmes et par conséquent vertueuses.

Résumé.

Quoiqu'il en soit, nous avons fait voir comment la naturelle destinée de l'homme se trouve modifiée ici-bas, et par quoi ; ce qui s'ensuit et dans quelle situation est réduit l'homme, et enfin le choix qu'il doit faire.

7e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Rappel de la Leçon précédente.

Dans la dernière leçon nous avons commencé à déterminer la situation humaine proprement dite, c.à.d. l'état réel dans lequel notre nature avec tous les ppes qui la constituent est condamnée à se développer, ainsi que les phénomènes auxquels cette situation donne lieu. Reprenons les résultats de cette leçon.

[…]ppes : intelligence, activité.

Deux ppes nous ont paru essentiels à la nature humaine, l'activité et l'intelligence. La nature humaine ne peut pas exister sans que ces deux ppes qui la constituent ne se développent. Ainsi, par cela seul que la nature humaine est nature humaine, elle tend à agir et à connaître. D'un autre côté, non seulement elle tend à agir et à connaître, mais encore il paraît par les faits exposés qu'elle tend à connaître et à agir d'une certaine manière, que son mode de développement naturel est l'indétermination, et non le mode concentré.

[…]de naturel de développem. […]détermination.

[…]ncentration nécessitée [par] les obscurités et les [ob]stacles.

Il arrive que par la situation et les circonstances dans lesquelles la nature humaine est placée ici bas au lieu de rencontrer la vérité sans aucun nuage, de développer sans obstacles sa puissance, elle trouve des obscurités dans la sphère intellectuelle et des difficultés dans la sphère de son activité ; et qu'alors, pour surmonter les obstacles et éclaircir les obscurités, son activité et son intelligence se concentrent, c.à.d. abandonnent leur mode naturel pour en accepter un autre.

[…]concentration d'abord [sponta]née ; ensuite volontaire.

Cette concentration, dont l'efficacité est constatée par l'expérience, s'opère d'abord spontanément, ensuite librement ; c.à.d. qu'avant de savoir qu'elle a le pouvoir de se concentrer, la nature humaine se concentre d'abord instinctivement en présence de l'obstacle, et par là ce pouvoir lui étant révélé, elle comprend qu'elle peut et doit en faire usage, l'exercer. Dans cet exercice il y a intention, et de plus calcul et approbation de la Raison ; c'est en cela que consiste la Liberté, dans le sens où nous la prenons ici, et dans lequel nous sommes forcés de la prendre.

[…]oi consiste pour [nous] la Liberté.

[…] concentration est le [fait] de notre situation actuel. [Sa]ns obstacles, nous [n'aur]ions pas le besoin ni […] de nous concentrer.

Or, cette concentration est entièrement le fait de la situation où se trouve notre nature ; car il est démontré que si cette situation n'existait pas et qu'on supprimât tous les obstacles, rien n'obligerait ni notre activité ni notre intelligence à se concentrer. Il en résulte que notre nature est partagée entre deux instincts, deux penchants également naturels ; car il est en elle de connaître et d'agir, mais aussi il est en elle de connaître et d'agir sans se concentrer ; puisque le mode de développement concentré la fait souffrir. Elle aspire à son plus grand développement possible, mais aussi à la moindre fatigue possible, condition qui ne se rencontre que dans le développement indéterminé. Il faut donc qu'elle choisisse, ou de se développer à la sueur de son front, ou de ne se pas développer du tout, ce qui la blesse plus vivement encore. Il faut qu'elle souffre, si elle se développe ; car elle éprouve de la douleur à se concentrer ; il faut qu'elle souffre, si elle ne se développe pas, car il est de son essence de se développer. Mais de même qu'il est condamné à souffrir dans ces deux états, de même l'un et l'autre de ces états est accompagné d'un plaisir ; il y a plaisir dans notre développement,

[…] 2 penchants : [l'u]n du développement [l'autre] pour l'indétermination.

[…]ance et plaisir [dans ch]acun de ces états.

Supériorité du plaisir du développement.

parcequ'il est dans notre nature de se développer; il y a du plaisir à ne se dévelop[per] pas, parcequ'alors nos facultés s'abandonnent doucement à leur allure naturelle. Mais chacun de ces deux états est composé d'un plaisir et d'une peine. Mais la différ[ence] c'est que, comme la raison approuve le développement et n'ajoute pas son approb[ation] au plaisir du mode indéterminé, il suit que le plaisir du développement est plus noble, plus beau, plus doux: ici non seulement la nature est satisfaite, mais [la] raison déclare cela* [* cela dans l'ordre; ce qui est] d'un grand poids.

I

Rôle de la Liberté, fait purement humain.

Maintenant nous allons voir un autre élément du même fait. Nous avons vu le rôle que joue la Liberté dans la situation humaine. La liberté est l'instrument sans lequ[el] dans sa condition actuelle notre nature n'arriverait pas à sa fin, à son plus grand dévelop[pement] possible. Ce rôle, elle ne le jouerait pas si la situation actuelle n'était pas la même; car faites qu'il n'y ait pas d'obstacles et jamais nos facultés ne se concentreront; et qu[e] la Liberté, le rôle qu'elle remplit est donc purement humain. Mais en même temps que l'obstacle détermine notre nature à concentrer toutes ses forces pour arriver au plus grand développement de ses facultés, un autre phénomène tout aussi humain apparait, c'est l'élément sensible. Rôle de la Liberté, rôle de la sensibilité, plaisir et douleur; tout cela résulte de la situation humaine.

Autre élément: sensibilité

II

Sans obstacles nous ne connaîtrions ni notre curiosité ni notre ambition.

Imaginez l'absence de tout obstacle, de toute obscurité, il est évident que dans cette hypothèse notre force se développera indéfiniment, et notre intelligence réfléchira indéfiniment la vérité. Notre nature aspire à connaître et à agir, parcequ'elle est intelligente et active. Si notre activité et notre intelligence se développaient ainsi indéfiniment sans rencontrer d'obstacles, il est évident que cet instinct de notre [nature] qui nous porte à agir et à connaître ne rencontrant jamais de difficulté, serait insensible à la conscience. Quoiqu'essentiellement curieux et ambitieux, cette curiosité et cette ambition n'étant jamais contrariées, nous ne nous apercevrions pas qu'il y a en nous une soif insatiable de connaissance et de puissance. Mais comme notre [nature] au lieu de trouver la vérité tout entière, ne trouve que des lambeaux de vérités, lambeaux obscurcis par une foule de doutes, et que notre puissance rencontre à chaque instant des bornes, alors notre nature arrêtée dans ses facultés principales réclame contre les obscurités et les obstacles; alors le goût qu'elle a pour la conn[aissance] et la puissance apparait pleinement dans la contradiction qu'elle éprouve; alors nous nous sentons curieux et ambitieux. Imaginez une passion dont nous [aurions] conscience, si jamais elle n'était contrariée: demandez vous comment nous pour[rions] avoir conscience d'un goût, d'un appétit qui trouverait sans efforts, sans lutte, sans souffrance enfin sa pleine et entière satisfaction. Il est alors à l'état lat[ent]; ce qui le fait saillir, ce qui le met au grand jour c'est l'obstacle; c'est lui qui provoquant de la part de notre nature une vive réclamation lui fait connaître l'existence de cette passion.

Curiosité, ambition faits humains, tout comme Liberté ou concentration.

Tout de même que l'obstacle nous révèle la concentration, tout de même il nous révèle la connaissance que nous avons de notre soif insatiable de connaître et d... De là l'énergie de ces deux passions que rien n'appaise. La Liberté était en nous avant l'obstacle; de même puisque par notre nature nous sommes intelligents et actifs, la curiosité et l'ambition étaient aussi en nous avant l'obstacle. L'obstacle ne les crée pas, il les fait paraître. C'est à ce titre qu'elles sont des faits humains comme la con[centration].

III.
Nouveau phénomène : [sen]sibilité ; sans obstacles [e]lle n'existerait pas, [...] un fait humain.

D'un autre côté, toutes les fois que nous nous développons soit par l'intelligence soit par l'activité loco-motrice, s'il se présente une obscurité ou un obstacle, il en résulte entre nous et l'obstacle une lutte : alors comme notre nature est contrariée dans ce qu'elle a de plus intime, elle souffre, et de là naît la sensation désagréable, phénomène distinct de tous ceux qui l'accompagnent. Qu'est-ce donc que la sensation désagréable ? Le retentissement en nous du mal que nous fait l'obstacle. Le bien pour nous, c'est le développement des facultés qui nous constituent ; le mal pour nous c'est une borne quelconque à ce développement. Qu'est-ce que le bonheur pour nous ? c'est le retentissement en nous de notre bien, de notre développement complet. Mais quand notre nature est arrêtée dans son développement, elle est blessée, elle souffre. Il paraît qu'il y a des natures incapables de sentir que leur développement s'accomplit ou est arrêté ; il paraît que dans la force qui fait végéter l'arbre le bien et le mal ne produisent aucun retentissement. C'est donc une propriété d'une nature que d'être sensible, comme c'est une autre propriété d'avoir conscience d'elle même. On conçoit la conscience sans la sensibilité, et peut être la sensibilité sans la conscience : connaître, et souffrir ou jouir ne sont pas choses identiques. Quoiqu'il en soit, on voit que si le développement de notre nature ne rencontrait point de limites, nous n'éprouverions jamais de sensations désagréables. Je demande s'il y aurait jamais retentissement du mal que produit l'obstacle, dans le cas où notre intelligence ne rencontrerait point d'obscurités ni notre puissance de difficultés. Si ces deux facultés s'exerçaient toujours avec facilité, sans concentration, nous ne nous apercevrions jamais de notre développement. Et ce qui fait que nous éprouvons du plaisir dans ce développement, du bonheur, c'est le contraste du malheur produit par l'obstacle. Qu'est-ce qui crée la sensation agréable ? c'est la suspension de l'obstacle. La sensation agréable et la sensation désagréable ne sont donc que le produit accidentel d'une situation accidentelle. La sensation agréable et la sensation désagréable, tout comme l'ambition et la curiosité, sont en nous en germe avant l'obstacle. L'obstacle ne fait que créer la conscience que nous en avons.

IV.
[...] reconnaissance pour les objets particuliers [fa]vorisant, haine [...] pour les obj. particul. [co]ntrariant notre dévelop.
[...], nuisible
[...] du bien, du mal.
[...] nuisible, variables : [...] mal, invariables.

Indépendamment de la révolte de notre nature contre les obstacles, et des penchants fondamentaux que cette révolte nous révèle à nous mêmes, toutes les fois que nous rencontrons dans notre développement q.q. chose qui le contrarie, le borne, l'arrête, ou le favorise et l'aide, comme d'une part l'obstacle produit une sensation désagréable et de l'autre son absence une sensation agréable, alors il arrive que notre nature conçoit je ne sais quelle reconnaissance, quel amour pour la chose qui aide à son développement et je ne sais quelle haine pour celle qui l'arrête et l'empêche. De là de petites passions qui s'attachent aux objets particuliers et déterminés, qui contrarient ou favorisent notre développement ; de là des jugements de notre raison, qui ~~voit~~ dans les uns des obstacles, dans les autres des secours, et donne à ceux-ci le nom d'utiles, à ceux-là le nom de nuisibles : mais elle n'appelle pas les premiers un bien, les seconds un mal. Ce n'est pas là un bien, ce n'est pas là un mal. Le bien et le mal, est ce qui est bon ou mauvais en soi, et non pas bon ou mauvais comme moyen. Notre seul bien c'est la connaissance et la puissance ; les objets qui nous y conduisent ou nous en détournent sont seulement utiles ou nuisibles. De là l'énorme différence entre le bon et l'utile. Tous les objets particuliers qui peuvent dans de certaines circonstances favoriser ou

Amour ou aversion pour objets particuliers en tant qu'utiles ou nuisibles, passions passagères, mobiles.

contrarier notre développement, peuvent sans changer, jouer dans d'autres cas des rôles contraires; nous en voyons de continuels exemples. Les mouvements de répugnance et d'amour que nous éprouvons pour ces objets sont essentiellement variables : tous ces goûts sont aussi passagers aussi inconstants que les caractères d'utile et de nuisible dans les objets particuliers. Ici la variabilité des circonstances extérieures jette la même variabilité dans ces petites passions pour les objets déterminés. Mais ce qui ne varie, ne change jamais c'est notre curiosité, notre ambition; et ces deux passions ne varient jamais, parceque l'intelligence et l'activité sont éternellement notre bien; et ce bien ne change pas, parceque notre nature ne change pas. Comme nous développer vers la connaissance et la puissance est éternellement notre bien, et que ce développement trouve ici-bas des bornes, nous sentons en nous s'émouvoir, vouloir, désirer ces deux passions l'ambition et la curiosité; cela est immuable comme notre bien. Mais l'utile et le nuisible, cela change continuellement et notre nature qui s'attache à une chose utile l'abandonne sitôt qu'elle cesse de l'être, et elle porte tour à tour des jugements contraires sur une même chose; en cela elle est très conséquente avec elle même. La sphère de l'utile n'est donc pas du tout celle du

Amour, desir de la connaissance et de la puissance, ou curiosité et ambition, passions immuables comme le bien auquel elles aspirent.

Comme il n'y aurait rien pour nous ni d'utile ni de nuisible si rien ne s'opposait à notre libre développement, il suit que ces petites sensations particulières petites passions particulières sont encore des faits humains et dépendent de la situation où nous nous trouvons ici-bas. Mais leur source, leur germe préexiste à cette situation. Mais tous les faits qui sortent de ce germe n'en sortent qu'en vertu des circonstances qui nous environnent; elles n'auraient pas existé dans une autre situation.

Petites passions pour les objets particuliers en tant qu'utiles ou nuisibles, faits humains.

Nous avons dit quelle différence existe entre le bien et l'utile. Mais indépendamment du bien et de l'utile, on peut considérer les choses bonnes et utiles comme causes de certaines sensations produites en nous. Voici le fait comme il se passe. Q.q. chose est donné qui aide l'intelligence à résoudre des problèmes qui sans cela demeureraient insolubles une méthode. Nul ne dit qu'une méthode soit une chose bonne en soi, mais comme moyen. Elle me plaît par cela seul qu'elle est utile; si elle devenait un obstacle, elle ne me plairait plus. Elle produit en moi une sensation agréable comme moyen qui mène à la découverte de la vérité; et de cette sensation naît de ma part pour cette méthode un sentiment d'amour. En général, ce qui est bon dans un objet utile, mauvais dans un objet nuisible, c'est le rapport que cet objet a avec notre fin; les sensations agréables et désagréables ne sont qu'un retentissement de ce bien et de ce mal. La sensation n'est jamais ni un bien ni un mal. C'est le signe, l'effet, le retentissement du bien et du mal. De là l'anathème éternellement vrai des Stoïciens contre toute sensation. C'est une vérité profondément vraie; mais on ne les a pas compris. Qu'est ce que notre bien? La sensation? Non; la sensation, toutes les fois que notre bien s'accomplit, nous fait jouir; mais quand même nous ne jouirions pas, notre nature n'en irait pas moins à sa fin. La sensation vient nous avertir que notre bien est atteint, est accompli, ou que notre bien est contrarié. La sensation n'est pas même de l'utile ni du nuisible; n'est que le retentissement de l'utile et du nuisible. Supprimez la sensation, et tous les objets considérés par rapport à notre fin conserveront tous leurs caractères. Encore faudrait-il confondre le plaisir et la douleur avec le bien et le mal, ou même avec l'utile et le nuisible. Oui, la sensation agréable et désagréable est utile à q.q. chose mais c'est en tant que mobile nous poussant où nous devons aller.

La sensation n'est ni un bien ni un mal; c'est le retentissement de la satisfaction ou de la non-satisfaction du bien par un objet utile ou un objet nuisible.

produit par les choses utiles ou nuisibles

V.

Autre penchant : à l'indétermination, à la paresse. aussi énergique aussi éternel que l'ambition et la Curiosité. et encore un fait humain.

Nous n'avons énuméré ni tous les penchants, ni toutes les sensations qui se développent en nous pendant notre condition ici bas. Rappelons-nous que notre nature, qui aspire au développement des êtres qui la constituent, aspire à opérer ce développement d'une manière indéterminée. Ces deux penchants résultent également de sa constitution. Aussi toutes les fois que la liberté concentre nos facultés, notre nature souffre, réclame, est mécontente de cet état nouveau; de là ce penchant tout aussi énergique, tout aussi éternel que l'ambition et la Curiosité, qui se déclare en nous et y persiste, le penchant à l'indétermination, ou plutôt le penchant à la paresse. Car c'est là la définition la plus géométrique, la plus rigoureuse de la paresse, qui n'est qu'une répugnance au développement concentré. Voilà donc un autre penchant opposé à l'exercice de la liberté. Eh bien! ce penchant se serait-il développé sans obstacles? Sans obstacles nous serions restés dans le développement indéterminé; jamais nous ne nous serions concentrés; jamais cet amour, ce goût inné de l'indétermination ne se trouvant blessé jamais nous n'en aurions eu conscience, non plus que de la sensation éprouvée à l'occasion de la satisfaction de ce penchant. Ainsi et ce penchant lui même, et toutes les joies et tous les agréments qui en résultent, tout cela n'aurait pas paru en nous, si la situation humaine, telle qu'elle est, n'avait pas existé. Ce grand penchant, et toutes les jouissances et toutes les douleurs qu'il occasionne, cela encore est humain.

Nouvelles sensations, nouvelles passions.

Tout de même que notre curiosité et notre ambition, c.a.d. notre nature, rencontrent des obstacles, qui créent l'idée des choses utiles ou nuisibles, et d'où résultent de petites passions, de petites sensations, de même le penchant à la paresse rencontre des choses qui le contrarient ou le favorisent, d'où résultent des sensations agréables ou désagréables, et de petites passions des goûts, des aversions, mais par dessus tout une haine immortelle pour la Liberté, comme moyen de développer la nature humaine. Voyez-vous quelle foule de contradictions dans une même nature? De là naît une lutte des passions entre elles, et une autre lutte bien plus grande de tous les penchants contre la raison. Développons ces 2 sortes de combattants, et rangeons l'armée en bataille.

Lutte des passions.

Notre vrai bien est le développement de notre intelligence et de notre activité; la Raison le reconnaît. Par la Curiosité et l'ambition notre nature aspire continuellement à ce bien: ici les penchants en faveur de ce bien nous poussent dans la même direction que la Raison. D'un autre côté, toutes les fois que ces deux penchants sont contrariés ou favorisés, nous souffrons ou nous jouissons; or, comme toute jouissance nous attire, et toute souffrance nous répugne, il suit que de ces sensations naissent de nouveaux penchants, de nouvelles petites passions, qui nous poussent dans le même sens que les 2 grands penchants. Telle est la fonction des sensations en nous, de seconder notre développement par l'attrait du plaisir, et l'aversion de la douleur. Ainsi nous avons pour le développement concentré deux immenses penchants, et par dessus le mouvement de certaines petites sensations.

…un côté pour la concentration, l'ambition la Curiosité avec les passions qu'elles font naître.

…autre côté contre la concentration le penchant à la paresse avec les plaisirs et douleurs, et les petites passions qu'il engendre.

…qui se déclare la Raison?

Mais contre nous avons au dedans de nous mêmes et le penchant à la paresse, et les plaisirs et les douleurs qui se joignent à lui pour nous faire aspirer à l'état d'indétermination. Et la Raison, que dit elle de ce dernier penchant, de cette réclamation? elle ne peut le condamner, car il est tout aussi naturel, tout aussi enraciné dans notre nature que l'ambition et la Curiosité. La Raison le légitime donc, mais déclare

qu'il n'est pas de mise, qu'il n'est pas admissible dans la situation actuelle. Son ennemi éternel est la concentration, vers laquelle notre nature est continuellement poussée, parcequ'elle sait que le seul moyen de se développer c'est la Liberté. Ainsi donc par un penchant nous sommes entraînés vers un état, et par d'autres penchants nous sommes poussés vers un état contraire. Voilà le fond de la lutte : de là les 2 hommes que Louis XIV trouvait en lui, et que chacun peut également surprendre en soi. — Quant à la sympathie, c'est tout autre chose. un penchant spécial. Nous l'étudierons plus tard.

2 hommes en nous.

Voilà donc la position de la nature humaine, voilà la lutte avec les élémens qui y entrent et le rôle de chacun d'eux. Supposez que nous ne soyons pas sensibles, la sensation et tout ce que fait la sensation ne se ferait plus. Supprimez les penchants et il n'y a plus de lutte, et notre nature se développera toujours sous l'influence de la Raison. Supprimez la Raison, et notre développement s'accomplira en vertu des penchans, la lutte restera tout entière. Chez la plupart des hommes la lutte en est là : tout cela se fait sans que la raison intervienne ; et cependant l'humanité va comme si la Raison présidait à sa marche. C'est que Dieu n'a pas voulu laisser à la Raison qui souvent se trompe, est impuissante, la commission de nous appeler de nous pousser à notre fin par des raisonnemens, par des argumens. De sorte que, même quand la Raison ne s'en mêle pas, la nature humaine, par les penchans qui sont en elle va à sa fin, et la société n'est pas dérangée. Les penchans ajouter à la satisfaction d'avoir bien fait, et la désapprobation, le remords qui suit une mauvaise action. Ainsi chez la plupart des hommes le mobile rationnel est nul, mais ces penchans et cette approbation morale suffisent dans une conscience honnête. L'ambition, la curiosité sont là qui nous poussent à notre fin ; et quand nous leur obéissons nous jouissons et nous souffrons ; il en est de même et dans celui chez qui la raison a parlé, et dans celui qui ne l'a jamais entendue. Mais cependant, quand la Raison a parlé elle ajoute un poids énorme en éclairant l'intelligence, en lui montrant le juste etc.

Chez la plupart des hommes les penchans Ambition et Curiosité, avec l'approbation morale suffisent pour les conduire à leur fin.

Mais la Raison, quand elle a parlé, ajoute un poids énorme.

On a demandé si la nature humaine était intéressée ou désintéressée. Des Moralistes sévères ont dit beaucoup de mal de l'intérêt, et ont vanté le désintérêt. Que doit-on donc entendre par intérêt, amour de soi ?

Conséquences :

1° De l'intérêt ou de l'amour de soi.

Une nature est désintéressée quand elle sacrifie son développement au développement d'une autre nature : toutes les fois que ce sacrifice n'a pas lieu, il n'y a pas désintéressement ; car alors cette première nature va à son bien, est développée. Elle ne peut être désintéressée, à moins qu'on ne lui reconnaisse le pouvoir de se refuser. Pour que le désintéressement fut possible, il faudrait détruire la nature humaine ; autrement il y aurait contradiction, l'homme serait et ne serait pas ce qu'il est ; ce serait une absurdité qui n'aurait pas de nom. Amour de soi, intérêt sont choses sacrées, parceque c'est en nous aimant, en restant strictement attachés à notre intérêt que nous atteignons notre plus grand développement, c. a. d. notre bien. Tout cela sort des faits qui apparaissent dans l'analyse de la nature humaine. Il n'y a pas de fait psychologique qui ne soit grand et fécond : l'homme est q.q. chose qui rayonne, et une fois connu il répand la lumière partout autour de lui ; c'est dans les ppes qui le constituent que l'on trouve le secret de l'application de tous ces effets moraux dont nous nous occupons aujourd'hui. Qu'est-ce donc que le désintéressement ? c'est tout autre chose ; c'est un très grand fait de notre nature ; mais je ne dois pas empiéter sur ce que nous dirons en traitant de la sympathie et de la Société.

Le désintéressement pour la nature humaine est impossible.

a Justice n'est pas un bien en soi.
e que c'est.

En attendant tenez pour certain que, si vous trouvez que le désintéressement est un bien, ce n'est pas au même titre que notre véritable bien. La justice n'est pas un bien; c'est un sacrifice, un moyen, et non pas un but; elle est à côté de l'homme: il n'y a pas de justice pour Robinson dans son île. Il n'en développe pas moins son intelligence et son activité: son bien est notre bien, notre Morale sa Morale, moins la Morale sociale. Elle ne naît que quand nous avons des égaux. La ~~[illegible]~~ Justice c'est un Gendarme placé entre nous pour nous protéger les uns contre les autres. C'est un sacrifice mais qui ne fait aucun tort au bien, au plus grand intérêt de chacun. Nous verrons plus tard qu'il y a une identité profonde entre tous ces mots, qu'on a fait battre dans les Ecoles: Bien, bonheur, justice, vertu, Beau, et que tout cela est la même chose sous différens points de vue.

as lutte entre Justice et ntérêt.

Tous les systèmes de rale conduisent au même t, au bien; seulement l y a des inconvéniens ns les expressions.

La Morale ne peut résister à cet éclectisme; elle ne peut résister au desir de voir que de tous les systèmes de Morale il n'en est pas un qui ne soit parfaitement conciliable avec tous les autres, que tous représentent un même fait qu'on l'appelle amour de soi ou Stoïcisme. Sous tous les systèmes les honnêtes gens se conduisent bien. Epicure et Helvétius sont tout aussi hommes que les disciples de Zénon. Seulement il y a de grands inconvéniens à revêtir ce fait moral partout identique de certaines expressions; car les mauvaises expressions entraînent de mauvaises conséquences. Si, par exemple, on appelle la sensation un bien, que d'erreurs vont s'ensuivre? Sans doute les sensations agréables et les sensations désagréables sont étroitement enchaînées à un bien et à un mal; mais le plaisir et la douleur ne sont ni un bien ni un mal en eux mêmes; ils nous annoncent seulement que notre destinée s'accomplit ou est contrariée. Et s'il en est ainsi, en calculant la plus grande somme possible de sensations agréables, il est évident qu'on arriverait à son plus grand bien; mais pour cela il faudrait connaître bien plus que les sensations, il faudrait savoir ce que c'est que le bien et le mal, et avoir le secret de la position de l'homme en ce monde. Avec cette augmentation de connaissances on serait bien plus en état de se conduire. D'où nous voyons qu'il peut y avoir dans différens systèmes un inconvénient de langage plus ou moins grand, et que la perfection de conduite sous un système quelconque mène au même but. Nous en donnerons dans nos leçons subséquentes une éclatante démonstration.

la Liberté et de la lité.

Outre cette lutte imaginée entre l'intérêt et le bien, on a voulu établir une autre lutte entre la Liberté et la fatalité. Combien on a peu tenu compte des faits! Combien on s'est livré à l'hypothèse! Combien on a fait battre des idées en l'air! On a dit de deux choses l'une, ou nous sommes libres, ou nous ne le sommes pas: si libres, il n'y a rien de fatal en nous; si non, il n'y a rien de libre en nous. Voyons le fait, il est bien simple, et il explique parfaitement l'alliance de la Liberté et de la fatalité dans une même nature. — Une nature est, et par cela qu'elle est, elle est d'une certaine manière, douée de certaines capacités, de certains penchans, et même de sensibilité. Est-il au pouvoir de cette nature d'empêcher que ses facultés se développent, que ses penchans se prononcent? Et en supposant que ce développement lui déplût pourrait-elle se changer autrement qu'en se défaisant, qu'en se tuant; car se refaire, cela lui est absolument impossible. Donc, tout ce qui est primitif, tout ce qui est constitutif dans cette nature, tout cela ne dépend pas de cette nature. S'il est vrai de dire que la direction d'une nature peut appartenir à cette nature; d'autre part

de la fatalité: constitutifs, penchans ous poussent à leur loppement, sensations bles ou désagréables accomplissement ou -accomplissement développement naître.

il est absurde de dire que la constitution d'une nature peut dépendre d'elle : aux ppés
qui la constituent elle ne peut en substituer d'autres. Et si cette nature est sensible,
comment empêchera-t-elle que le développement d'elle même ne lui plaise, et
que son non-développement ne lui déplaise ? Elle ne peut s'abjurer. Donc, les ppés
qui la constituent, leur développement, le penchant à ce développement, les sensations
agréables et désagréables que ce développement occasionne, tout cela est fatal, et toute
la Liberté du monde ne pourrait le détruire.

Part de la Liberté : direction de ce développement.

Il n'y a pas lutte en nous entre la Fatalité et la Liberté ; il y a harmonie.

Voyons si la Liberté est plus difficile à comprendre. La liberté est un fait que tout le monde
sent à chaque instant. Cette nature qui ne peut se refaire a pouvoir sur elle même, a la
direction de son développement ; elle peut s'emparer d'elle même et se diriger là plutôt qu'ailleurs.
Mais a-t-il détruit il le moins du monde les faits que nous avons observés plus haut ? Il
n'y a nulle difficulté à comprendre qu'il n'y a ni contradiction ni antinomie dans
l'ensemble des œuvres du Créateur. Ce n'est qu'une bataille de mots : la Liberté et la
Fatalité s'accordent à merveille. Il y aurait même moins d'harmonie, si ces deux faits
n'existaient pas simultanément.

Applications de notre théorie :

1° à l'Education.

Les applications affluent de toutes parts. Combien ces lumières jetées par la Psychologie
sur la situation de l'homme jettent aussi de jour, par exemple sur la manière dont on doit
élever les enfants. Il y a une éducation à l'eau de rose, dans laquelle on s'applique à écarter
de devant l'enfant toutes les difficultés, à les aplanir toutes. Le maître lui mâche, pour ainsi
dire, ce qu'il doit lui apprendre. On détourne les épines de devant ses pas, on l'entoure de toute
sorte de soins : on le mène aux choses par la facilité, par l'attrait du plaisir. Ainsi on le
rend incapable de soutenir l'austérité de la condition humaine. Il ne sera pas toujours
entouré de ces secours : il faudra qu'il marche seul un matin ; si l'on n'en prend
l'habitude de bonne heure, alors n'ayant pas fait connaissance avec les obstacles, on tombe
dans le découragement. Avec un tel système d'éducation on fait des femmes, et non des hommes.
Il y a une autre éducation, dans laquelle on laisse à l'enfant toutes les difficultés à
surmonter : on les lui donne d'abord en détail, au lieu de les lui présenter toutes en masse
mais ensuite on les laisse venir en foule pour l'y accoutumer peu à peu. Voilà pourquoi
c'est là la véritable Education.

2° à l'appréciation des différens caractères.

On comprend que l'homme dans sa condition d'homme allant plus ou moins à son
plus grand bien selon qu'il exerce sur lui même plus ou moins d'empire, celui-là est le
plus homme qui conserve sur lui même la plus grande autorité. En sorte que la mesure,
la toise, sous laquelle il faut faire passer les différens caractères, c'est la concentration, l'empire
sur soi-même. Si de l'homme, qui exerce le plus d'empire sur lui même, nous passons à
celui qui en exerce le moins, et de là aux animaux, et de ceux-ci aux végétaux, nous aurons
aux deux extrémités la différence qui existe entre les hommes et les choses, et toutes les
transitions qui se trouvent entre l'homme qui se concentre au plus haut degré et la chose
dans toute sa brutalité. La personnalité croît en nous à mesure que nous acquérons plus
d'empire sur nous mêmes ; il y a donc des personnalités plus ou moins développées. Une chose
c'est une force qui n'a pas conscience d'elle même ; qui ne se sait pas. Toute personne a
droit sur elle. La force qui fait croître un arbre ne se sait pas, et par cela seul toute personne
a droit sur elle ; mais donnez-lui le sentiment d'elle même, alors vous la sortez des choses
chez elle la personne commence, et le droit que les personnes ont sur cet arbre est
singulièrement compromis. Si vous croyez que cet arbre n'a pas le sentiment de lui même
vous avez le droit de le couper. Mais si ayant conscience de lui même vous ne lui croyez
aucun pouvoir sur lui même, alors vous attaquerez son droit en le coupant, mais vous
l'attaquerez pas autant que vous l'attaqueriez si cet arbre avait mission d'intervenir dans
l'accomplissement de sa destinée. — Donc on a plus de droits sur une nature humaine molle
sur une nature forte ; car c'est sa faute si elle reste molle. Voilà la justification de cet ascendant
l'âme forte sur l'âme faible. La Raison est moins blessée de cet asservissement de l'âme faible
que de l'abaissement d'une nature supérieure.

8e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Facilité de reconnaître tous les 2 ppes constitutifs de notre nature : intelligence, activité, et d'en déduire les conséquences morales.

Les ppes de notre constitution, dont nous avons parlé jusqu'ici, sont parfaitement saillants : il est très facile et de les reconnaître et de démêler les conséquences morales qu'ils entraînent : la nature de ces ppes, les obstacles qu'ils rencontrent dans leur développement, les phénomènes qui résultent du choc de notre nature et de ces obstacles, enfin les modifications que ces phénomènes occasionnent et doivent occasionner dans la conduite de l'homme ici-bas, tout cela est extrêmement facile à constater.

Difficulté concernant le 3e ppe constitutif, sympathie.

Mais il n'en est pas de même du 3e ppe constitutif de notre nature dont il nous reste à parler, c.a.d. du ppe sympathique. Quoiqu'il joue ~~un~~ un rôle aussi considérable que l'Intelligence et l'activité, ce ppe est si intime, si confus, que l'analyse la plus obstinée, la plus pénétrante a peine à démêler et ce qu'il est et ce qu'il veut ; et par conséquent cette partie de la destinée humaine qui dérive de ce ppe est infiniment plus difficile à déterminer que celle qui dérive des deux premiers ppes. Nous commencerons par bien caractériser la sympathie, après quoi nous entrerons à pleines voiles, pour ainsi dire dans les conséquences morales qui en découlent.

Dans cette Leçon et les Leçons suivantes, nous rechercherons la véritable nature et les véritables effets du ppe sympathique en nous, ppe en vertu duquel nous nous sentons entraînés vers tout ce qui est semblable à nous, et poussés vers une union intime qui nous rend malheureux parcequ'elle est impossible. Nous nous attacherons à le séparer de tous les autres ppes de notre nature et surtout à distinguer ses effets des effets de l'Intelligence et de l'activité.

I.

Constater d'abord l'existence de ce ppe.

Ce ppe a été contesté : de grands systèmes de ppbie ont voulu réduire ~~la Morale~~ au pur égoïsme. Il faut donc non seulement déterminer nettement ce ppe, mais encore démontrer avant tout son existence.

S'il n'y avait en nous qu'intelligence et activité, tout notre bien consisterait dans leur grand développement ; et tout amour serait égoïste.

Supposons un moment que l'homme soit tout entier dans les deux ppes l'Intelligence et l'activité, que nous avons décrits, que ces deux ppes constituent à eux seuls la nature humaine tout entière, il est évident que notre bien tout entier consistera dans le développement le plus grand possible de notre Intelligence et de notre activité ; ce que nous aimerions exclusivement ce serait ce plus grand développement possible, ce que nous haïrions exclusivement ce serait tout ce qui mettrait obstacle à ce développement. Or, comme l'Intelligence et l'activité formeraient à eux seuls notre nature, aimer leur développement ce serait aimer notre nature, ce serait nous aimer nous mêmes : tout amour en nous serait donc égoïste. Tous les objets extérieurs que nous aimerions ou que nous haïrions ne nous inspireraient cet amour ou cette haîne que comme moyens ou obstacles à notre développement. En effet la nature tout entière considérée par rapport à notre intelligence et à notre activité ne se présente et ne peut se présenter que comme moyen ou obstacle. Sous ce rapport on ne peut donc l'aimer ou la haïr

qu'en tant qu'elle contribue ou met obstacle à ce double développement de notre nature. Ce que nous aimons réellement c'est le développement de notre nature, et comme ce développement des propriétés qui nous constituent c'est notre nature elle même, c'est uniquement nous que nous aimerions.

Nous n'aimerions les objets extérieurs qu'en tant qu'utiles au développem. de notre intelligence et de notre activité; et nous ne les haïrions qu'en tant que nuisibles à ce développement.

Donc tout amour serait égoïste.

Pour que nous aimions un certain objet dans l'hypothèse exclusive qui ne reconnait dans notre nature que l'intelligence et l'activité, il faut que nous ayons conçu en quoi cet objet peut nous être utile, de quelle manière il peut contribuer au développement de nos propriétés constitutives: tant que cette conception n'est pas produite, l'objet ne nous plait pas, nous n'éprouvons pour lui aucun amour. Pareillement, pour qu'un être soit haï de nous, il faut que nous ayons conçu en quoi il peut mettre obstacle à notre développement: avant cette conception, l'objet ne nous répugne pas. Ainsi, dans cette hypothèse, le point de départ de tout amour et de toute haine ou répugnance, est la pensée que l'objet est un moyen ou un obstacle. Secondement, si un objet déterminé qui était utile, cesse de l'être, notre amour s'évanouit; si même d'utile il devient nuisible, alors notre amour se change en haine: d'autre part si un objet nuisible perd son caractère de nuisibilité notre aversion s'évanouit; si même il devient utile, au lieu de le haïr comme auparavant nous l'aimons. Ainsi, ce n'est jamais pour lui même que nous aimons ou que nous haïssons un objet; ce que nous aimons exclusivement c'est notre développement. Ce qui le prouve, c'est que toutes les fois que l'objet change de caractère nos sentiments changent à son égard; et le propre d'un objet ainsi aimé ou ainsi haï momentanément c'est que nous puissions reconnaître à quoi il est bon, en quoi il favorise notre développement, ou en quoi il est nuisible, en quoi il met obstacle à ce développement.

Ainsi, conception qu'un objet est utile ou nuisible au développement de notre intelligence et de notre activité, sensation agréable ou désagréable, amour pour l'objet utile, aversion pour l'objet nuisible à la suite de cette conception. Voilà les faits et l'ordre dans lequel ils se passent.

Or, aimer ou haïr les objets à ce seul titre, c'est être purement égoïste; c'est aimer l'utilité qui peut en revenir au développement de notre nature, et haïr le mal qu'ils doivent porter à ce développement.

De même nous n'aimerions et ne haïrions les choses utiles et nuisibles au corps qu'en tant que moyens ou obstacles médiats au double développement de notre nature.

Il en est ainsi non seulement des objets immédiatement utiles ou nuisibles au développement de notre intelligence et de notre activité, mais aussi de tous les objets utiles ou nuisibles aux besoins du corps. Nous avons montré que nous n'aimons le corps lui même que comme moyen; la preuve en est que le jour, où ce corps, pour lequel nous faisons tant, devient un instrument impuissant, incapable, nous le prenons en aversion; il nous [illegible] car nous ne l'aimions qu'en tant que commode et utile au développement de notre nature. Par conséquent, si nous aimons les objets utiles au corps, c'est qu'ils rendent ce corps utile au développement de l'intelligence et de l'activité.

Or, il est bien évident que si nous n'aimions et ne haïssions les objets extérieurs qu'à ce seul titre qu'ils sont utiles ou nuisibles au développement

notre nature, l'homme serait parfaitement égoïste. Et si l'on renferme l'homme dans le développement de l'intelligence et de l'activité, tout amour ne sera que l'amour de lui même. La seule chose aimable pour lui ~~lui~~ sera lui même ; c'est lui en effet qu'il aime dans les choses utiles, c'est son mal qu'il hait dans les choses nuisibles.

[De] même nous n'aimerions [no]s semblables qu'en tant [qu'ils] pouvaient contribuer [à] notre bien personnel.

Il est évident encore dans cette hypothèse que nous ne pourrions aimer nos semblables qu'au même titre que les objets extérieurs. En effet que nous importeraient les autres hommes, si ce n'est en tant qu'ils favoriseraient ou entraveraient notre développement personnel ? Et comme il en serait de même des autres hommes à notre égard, toute association ~~pol~~ n'aurait d'autre ppe, d'autre base, d'autre lien, d'autre raison que l'égoïsme. Il est vrai que l'utilité est pour beaucoup dans les associations politiques ; mais elles reposent encore sur un autre ppe.

[D]onc toute association [ser]ait fondée sur l'égoïsme.

[Vé]ritable Question :
[N'a]imons-nous et ne [ha]ïssons-nous les objets [ex]térieurs qu'à ce titre [qu']ils sont des moyens [ou] des obstacles au [dé]veloppement de notre [inte]lligence et activité ?

Posons la véritable question : N'aimons-nous aucun objet extérieur qu'à ce seul titre qu'il est utile, qu'il est un moyen de développer notre intelligence et notre activité ? Tout amour en nous commence-t-il par la conception de l'utilité ? En d'autres termes encore, aimons-nous les objets extérieurs à cette seule condition qu'ils nous soient utiles, et que nous ayons préalablement compris cette utilité ? Si nous aimons et haïssons les choses extérieures à d'autres titres encore, il y a en nous autre chose que l'égoïsme.

[Fa]its qui prouvent [en] nous un amour [et] une aversion d'une [au]tre nature.

Or, la question proposée n'est pas difficile à résoudre. Nous allons prendre des faits nombreux, nous les analyserons, et il résultera de cette analyse que les choses extérieures nous agréent ou nous déplaisent à d'autres titres que celui d'être utiles ou nuisibles au développement de l'intelligence et de l'activité.

[...] du règne végétal.

Prenons 2 plantes, d'une part cette plante élégante, riche en couleur, d'une odeur suave, et qu'on appelle la Rose ; à côté mettons l'aconite, cette plante à couleur terne, sombre, et qui cache sa fleur. Plaçons une créature humaine en présence de ces deux plantes, et demandons lui ce qu'elle éprouve ? Evidemment elle répondra que l'une lui plaît, et que l'autre lui inspire une sorte de répugnance. Aussitôt il naît en elle un certain amour pour la rose, une certaine aversion pour l'aconite. Or, à quoi lui sert la Rose ? Lui est-elle utile ? Non. Cette même créature humaine ne voit pas, ne peut pas dire à quoi, de quelle manière l'une de ces plantes lui est utile, et l'autre nuisible ; et quand même elle saurait qu'il y a dans l'une des vertus salutaires et dans l'autre des vertus mauvaises, ce n'est pas en vertu de cette connaissance, c'est indépendamment de cette connaissance, c'est au 1er coup d'œil que la 1re lui agrée, et que la seconde lui répugne.

[Du] règne animal

Pareillement dans le règne animal prenez d'un côté la fauvette, cet oiseau léger, élégant, au plumage harmonieux, et de l'autre la chouette ou la chauve souris : quelle impression éprouvez-vous ? L'un de ces oiseaux vous plaît, et vous vous sentez pour l'autre une espèce d'aversion. Assurément ni l'un ne vous paraît utile, ni l'autre ne vous semble nuisible et capable de vous inspirer quelque crainte. Ce n'est pas par cette considération que sont produits cet attrait et cette aversion ; ils naissent immédiatement. De même, quand on compare et la

papillon qui se joue avec grâce dans les airs et le limaçon qui laisse des traces limoneuses, c'est antérieurement à la conception d'utilité ou de nuisibilité que l'un nous plaît et que l'autre nous déplaît.

Différence d'impression à la vue d'un arbre vigoureux et d'un arbre défiguré par la tempête;

à l'aspect de 2 figures humaines, l'une aimable, franche, ouverte, l'autre sombre, hypocryte.

Mettez encore le peuplier qui pousse avec force et vigueur dans une vallée grasse et fertile en face d'un arbre fatigué par le mauvais sol, par les orages, tourmenté, défiguré, ébranché par les vents, votre sensibilité n'hésitera pas. Prenez deux figures humaines, l'une aimable, franche et ouverte, l'autre sombre et hypocrite, l'une vous agrée, et l'autre vous repousse. Mais peut-être attribuera-t-on ces deux impressions différentes à cette considération que l'une de ces figures est l'expression de qualités utiles à la société et l'autre l'expression de qualités subversives de la société. Eh bien! mettez ces mêmes figures en présence d'un enfant au berceau, qui ne connaît point ces caractères d'utilité et de nuisibilité; l'enfant est attiré vers l'une, et s'éloigne de l'autre. Il ne déduit pas ces impressions de conceptions qui ne peuvent point encore entrer dans son esprit. Evidemment ces 2 personnes sont aimées ou haïes immédiatement.

Résultat: la vue des objets extérieurs produit en nous d'autres amours et d'autres repugnances, que l'amour et la haine qui suivent la conception d'utilité, ou de nuisibilité.

Le phénomène commence par le plaisir ou la douleur, par la sensation agréable ou désagréable, et il en résulte l'amour ou l'aversion.

Voici donc des objets extérieurs, qui n'étant considérés ni comme utiles ni comme nuisibles, ont néanmoins pour nous certains attraits, ou produisent en nous certaines repugnances.

Si le fait est vrai, et il est incontestable, que les objets, les choses sont aimés haïs de nous à d'autre titre qu'à celui d'utilité et de nuisibilité, non seulement des objets qui ne sont ni utiles, ni nuisibles doivent nous agréer ou nous déplaire, mais encore des objets qui réunissent à un certain degré et à des degrés différens l'utilité et la beauté doivent nous inspirer tour à tour l'amour qui suit la conception d'utilité, et l'amour immédiat, qui naît à la simple inspection d'un objet. Nous devons voir les deux espèces d'amour suivre chacune le progrès de la qualité qui l'excite.

Conséquences prouvées par des faits.

Un objet, considéré sous le rapport de l'utilité, peut être aimé: considéré sous le rapport esthétique peut être indifférent.

Réciproquement, un objet indifférent, considéré par rapport à son utilité, peut être aimé comme beau considéré esthétiquement.

Pour s'en convaincre il suffit de prendre un objet, qui offre le mélange dont il s'agit, ou deux objets, l'un très-utile, l'autre très inutile, mais beau, une chaise et un papillon par ex.; le jugement d'utilité que vous formez à l'occasion de l'objet chaise, et le jugement d'inutilité que vous formez à l'occasion de l'être papillon produit en vous en faveur du premier un certain goût, un certain amour, et à l'ég du second l'indifférence. Mais à côté de ces 2 sentimens s'élèvent d'autres sentimens précisément en sens inverse: vous éprouvez de l'amour pour le Papillon, parcequ vous paraît beau, joli; quant à l'autre objet, vous ne lui donnez pas de nom, ne vous paraît ni beau ni laid; il ne vous offre aucun caractère sous le rapport esthétique.

Un objet beau et utile ne peut être aimé comme utile qu'autant qu'on ne le considère pas esthétiquement et ne peut être aimé comme beau qu'autant qu'on ne fait nulle attention à son caractère d'utilité ou de nuisibilité ....

Prenez encore un objet quelconque utile et beau à la fois, vous sentirez s'él en vous les deux ordres de sentimens. Et vous observerez cela de remarquable que quand vous considérez l'objet sous un de ces rapports, il est impossible que vous éprouviez les sentimens qui naissent de la vue de l'autre rapport. Si j'ai bien so et que je tienne une pêche, j'éprouve un sentiment qui dérive de la conception d'utilité de l'objet: tant que je ne le considère que sous ce rapport il ne produit en moi le sentiment du beau, cela est impossible. Mais faites que je n'aie pas so

...essité, pour sentir beau de bannir la conception d'utilité et nuisibilité.

Ex.

bannissez de l'objet le caractère d'utilité, et alors la pêche sera belle, et j'éprouverai un sentiment tout différent du premier. En présence d'une grande route mettez deux spectateurs, l'un qui n'a nul voyage à faire, l'autre qui souvent a besoin de gravir des montagnes escarpées : la route sera belle aux yeux du spectateur désintéressé, elle ne frappera l'autre que par son caractère d'utilité, et le sentiment éprouvé par ce dernier sera parfaitement distinct du sentiment éprouvé par le premier. — Un homme qui exploite une grande et vieille forêt ne peut la voir belle : l'idée de l'argent que doit lui rapporter la coupe de ces bois ne laisse prise sur l'esprit du propriétaire à d'autres sentimens qu'à celui de l'utilité. Pour que l'aspect de cette forêt produise le sentiment esthétique il faut une vue lointaine, il faut un certain jour distribué d'une certaine manière, il faut surtout l'âme désintéressée de l'artiste.

Ces exemples suffisent pour faire sentir parfaitement que des objets de la nature extérieure nous plaisent à d'autres titres qu'à celui de l'utilité, et nous répugnent à d'autres titres qu'à celui de la nuisibilité. Par conséquent nous éprouvons aussi à l'égard de nos semblables et des animaux d'autres sentimens que celui de l'intérêt.

Prenez un objet inutile, une fleur par ex., vous l'aimez parcequ'elle vous agrée. Demandez-vous à quoi elle est bonne? vous ne pourrez le trouver; et si vous le trouvez, le sentiment qui naît de la vue de l'utilité détruira le sentiment esthétique. Un peintre éprouve pour une belle galérie un amour tout différent de celui qu'elle produit sur l'esprit d'un marchand de tableaux. Partout où se mêle le sentiment de l'utilité, le sentiment esthétique n'a pas lieu. Le caractère du sentiment esthétique est que tout sentiment d'utilité disparaisse.

...n objet nuisible et ...u peut nous inspirer ...aversion comme ...isible, et en même ...s de l'amour ...mme beau

Il y a plus ; si un objet est tout à la fois nuisible et beau, l'aversion qu'il nous inspire en tant que nuisible n'empêche pas que nous éprouvions pour sa beauté un sentiment d'amour. Si de deux personnes que nous connaissons l'une est belle et notre ennemie, l'autre est laide et notre amie, nous aimerons esthétiquement la première malgré son hostilité, et nous aurons une certaine repugnance pour la seconde nonobstant les services qu'elle peut nous avoir rendus ou nous rendre maintenant. Rien de plus démonstratif que cet amour et cette aversion désintéressés pour des objets dans lesquels l'utilité et la beauté se trouvent en sens inverse.

II.

...ul titre, autre que de l'utilité ou de ...uisibilité, les objets ...rieurs produisent-ils ...ous de l'amour, ... la repugnance?

Si les objets extérieurs peuvent nous plaire et déplaire, nous inspirer de l'amour et de la répugnance à d'autres titres que l'utilité et la nuisibilité, à quel titre donc nous agréent-ils, à quel titre nous repoussent-ils? Quelle est la source, la cause, le secret de ces amours, de ces aversions? Toute la question est là : c'est en pénétrant dans la nature des objets extérieurs et dans la nature humaine que nous pourrons avoir le mot de l'énigme, que nous pourrons arriver à la sympathie, ce 3e ppe constitutif de notre nature.

Commençons par le commencement. Assurément, puisque certains objets nous inspirent certains sentimens, il y a dans ces objets q.q.chose qui est cause de cet effet ; et, puisque nous éprouvons ces sentimens, il faut qu'il y ait en nous q.q.chose qui fasse que nous les éprouvons : il faut que notre nature soit constituée de telle sorte que certains caractères dans les objets extérieurs développent en elle certains sentimens. Il y a donc q.q.chose en nous qui nous prédispose à ces sentimens, qui nous rend capables de ces amours et de ces aversions désintéressés, et q.q.chose dans les objets d'où provient cet attrait, ou cette répugnance. Donc, deux recherches à faire : 1° Le caractère

1° quel est le caractère précis d'un objet qui nous paraît beau. 2°

précis d'un objet, qui fait que cet objet est beau et nous intéresse, quoiqu'il ne soit ni utile ni nuisible; 2° quelle est la disposition de notre nature, qui nous rend susceptibles de ces sentimens? La solution de ces deux questions nous donnera deux résultats définitifs, 1° la définition du beau; 2° le caractère véritable et la définition du ppe sympathique.

Première remarque: Les objets extérieurs ont le pouvoir de faire sur notre âme une impression différente, suivant qu'ils affectent telle ou telle disposition, qu'ils sont dans tel ou tel état.

Je remarque que de simples lignes tracées sur un tableau nous affectent d'une manière différente. Tracez une ligne serpentine et une ligne ovale, et vous mettant en présence de ces deux lignes demandez-vous si elles produisent sur votre esprit la même impression. Je ne parle pas des idées qu'elles produisent pour l'intelligence, je n'entends parler que de l'impression pure. Or, ne sentez-vous pas que l'impression faite sur vous par la ligne ovale est différente de celle que produit sur vous la ligne serpentine? Sans aucun doute, ces deux impressions sont faciles à distinguer; il est moins facile de déterminer en quoi elles diffèrent. A côté de ces deux lignes tracez une autre ligne brisée, confuse, irrégulière, et l'impression esthétique sera différente des deux premières. Tracez en regard d'un cercle une ligne droite, et vous éprouverez à cette vue deux impressions qui n'auront rien de semblable. Pareillement un son grave et un son aigu, un mouvement lent et un mouvement rapide, impétueux, une petite et une grande étendue, une forme arrondie et une forme anguleuse, mettent notre âme dans deux dispositions différentes, lui font éprouver deux émotions diverses. La puissance qu'ont les objets extérieurs d'agir sur notre âme de différentes manières suivant qu'ils sont dans tel ou tel état: voilà la 1re remarque que je fais.

Seconde remarque: deux qualités de nature différente peuvent produire sur nous une même impression.

Voici la seconde. Il n'y a que 3 choses dans les objets extérieurs 1° la matière 2° la force qui aggrège la matière d'une certaine façon; 3° les qualités qui résultent de la combinaison des deux premiers élémens. La matière je ne la connais pas, la force, je ne la vois pas, je ne la connais pas davantage; je ne connais et ne puis connaître que les propriétés extérieures. Or, j'observe que deux qualités tout à fait différentes, un certain mouvement et un certain son, par ex., peuvent produire sur moi une même sensation, une même émotion esthétique: tel geste me dit la même chose esthétiquement que tel cri; tel cri, par ex., m'émeut parceque j'y vois un signe de désespoir, tel geste de même.

Donc, ce sont les propriétés qui agissent sur nous, et non la matière ni la force, que nous ne connaissons pas; et puisque des qualités différentes peuvent produire le même effet esthétique, ces qualités n'agissent pas pour elles mêmes, mais en tant que symboles.

Il suit de là que ce n'est ni la matière ni la force qui produisent sur moi un effet esthétique, mais bien les propriétés par lesquelles les objets se manifestent à moi. Mais aussi ces propriétés n'agissent sur nous qu'en tant que symboles de q.q. chose. Si une ligne disposée d'une certaine manière m'affecte autrement qu'une ligne disposée d'une autre manière, il est impossible d'en trouver la raison, la source dans la matière; c'est dans ce que signifient ces symboles qu'il faut la chercher; car ce sont des symboles, et c'est parceque ce sont des symboles que deux propriétés tout à fait différentes peuvent produire sur nous une même impression, représenter pour nous une seule et même chose, avoir pour nous le même sens.

De quoi symboles? de la force et des attributs de la force qui est sous toute matière.

Or, qu'est ce que représentent ces signes extérieurs? Pourquoi m'émeuvent-ils, c.a.d. pourquoi produisent-ils en moi des émotions désintéressées? De quoi sont-ils symboles? De la force, qui est au fond de tous les objets extérieurs, de la force dont les qualités sont représentées par les attributs, qui produisent en moi telles ou telles émotions. Dans les simples élémens des propriétés des choses il y a déjà q.q. chose

[…]os. et explications.

pourquoi des lignes différemment tracées produisent sur nous différent. impress. esthétiq.

de moral et d'intellectuel. Dans une circonférence parfaite il y a q.q. chose qui rappelle l'homme, c.a.d. une puissance régulière; dans la ligne brisée une puissance qui agit avec bizarrerie et inconséquence; dans la ligne serpentine une puissance qui agit avec grâce, douceur et élégance, et d'une autre manière que dans la ligne ovale, par exemple. Si donc différentes lignes ne sont pas indifférentes esthétiquement, c'est que déjà elles représentent certaines manières d'être ou d'agir d'une force.

pourquoi différentes qualités peuvent produire sur nous même impression esthétique?

De même entre un son grave et un son aigu nous trouvons le même rapport qu'entre des actions vives, impétueuses d'un côté, et des actions modérées mais fortes de l'autre dérivant de notre puissance. Et si un mouvement et un son nous affectent de même, nous présentent le même rapport, ce n'est pas qu'ils soient de nature identique, c'est que tous deux expriment à nos yeux la même propriété d'une force analogue à la nôtre. Si vous parcourez ainsi toutes les différentes propriétés par lesquelles les corps se manifestent à nous, chacune de leurs qualités élémentaires vous apparaîtra comme signifiant q.q. propriété d'une nature intellectuelle et active, c.a.d. semblable à nous.

[…]s symboles sont de plus en plus clairs en remontant des êtres les plus grossiers aux êtres les plus parfaits

En remontant l'échelle des êtres, on verra que ces signes en se combinant forment des sons de plus en plus clairs. Pris isolément ce n'est qu'un alphabet, dont les élémens combinés d'abord dans le minéral commencent à former des mots, puis dans les végétaux des phrases; multipliez encore ces élémens, et chacune de ces phrases deviendra plus expressive, plus énergique, et dans les animaux et dans l'homme, vous aurez des discours tout entiers, des discours harmonieux.

[…] sont les qualités de la [nat]ure humaine que nous [aperc]evons dans les qualités [des] forces exprimées [pa]r ces symboles.

C'est l'âme humaine que vous voyez dans ces symboles: partout où ils diffèrent, vous voyez l'âme, la nature humaine dans différens états. Dans la face et l'attitude majestueuses du lion vous apercevez des signes qui vous parlent de sa force, et dans cette propriété vous retrouvez votre âme. De même dans la direction ovale ou souple d'une ligne, de même dans l'inflexibilité d'un chêne robuste. Ce n'est pas là ce qui fait ces objets beaux, mais c'est là ce qui nous touche.

[Le] beau n'est qu'un [cas] de l'expression.

[…] ce qui est exprimé [par] les signes ou symboles [de] notre sympathie; [es]t plus ou moins [sel]on que ces signes [sont] plus ou moins intelligibles.

De là résulte la distinction entre le beau, et le simple plaisir de l'expression. Le cadre de l'expression est bien plus vaste que celui du ~~expression~~ beau. Le beau n'est qu'un cas de l'expression. Il suffit que par des signes extérieurs manifestant certaines propriétés nous reconnaissions une force pour qu'un objet nous intéresse. Le Limaçon vous déplait, mais il ne vous est pas indifférent. En le voyant gagner si péniblement sa vie, vous êtes touché de cette force enveloppée d'obstacles; et si vous obéissez à votre émotion, vous sentirez votre force suivre et imiter les efforts de cet animal. A côté mettez un caillou sans forme déterminée; regardez le, vous sentez bien qu'il signifie q.q. chose; mais c'est un mot mal écrit, et qui ne vous offre pas un sens clair; et vous n'avez pour lui aucun attrait bien déterminé. C'est une matière grisâtre, d'une couleur qui n'a rien de tranché, d'une forme peu décidée, qui n'est ni grande, ni petite, en un mot aucun des symboles de l'alphabet sympathique n'est bien marqué: C'est pourquoi à la vue de ce caillou votre sympathie ne s'éveille pas, au lieu qu'en contemplant le Limaçon, vous voyez une force qui parait souffrir, et cela vous intéresse.

III.

[…]ts évidents de [la] sympathie: où [en] est la disposition [de no]tre nature, qui [nous] rend susceptibles [de]s impressions esthétiques?

Contemplez un serpent, mais en vous tenant hors de ses atteintes (car la conception d'utilité et de nuisibilité altère toujours ou même détruit le sentiment esthétique) En le voyant courir au soleil, se replier avec légèreté et vivacité, il y a quelque chose en vous qui tâche d'imiter les mouvemens du reptile, qui se déroule et court avec lui.

ECOLE NORMALE SUPERIEURE

Nous nous sentons portés involontairement à imiter l'état, les dispositions de la force qui nous est manifestée par ces symboles.

Ep. 1.

De même, dans un ordre de choses plus élevé, à la vue d'un homme dont la figure indique certains sentimens, ~~nous~~ sentons naître en nous certaines émotions, certaines dispositions d'esprit analogues, notre nature se sent entraînée malgré elle vers un état semblable. Quand vous voyez une figure souffrante, votre nature commence à souffrir et votre figure à prendre l'expression de la souffrance. Le même phénomène a lieu quand nous voyons une figure franche, ouverte, et sincère.

C'est pourquoi la figure gaie d'une mère égaie son enfant; et triste et sévère le fait pleurer.

Quand nous sommes en présence d'une figure humaine qui annonce une haute intelligence, et une haute dignité morale, ce spectacle force notre nature à se mettre à l'unisson, et notre figure à prendre les mêmes traits. Parallèlement, les figures qui portent l'expression de la ruse, de l'hypocrisie, et qui nous répugnent le plus, nous ne pouvons les contempler long-temps sans que notre figure ne prenne peu à peu, malgré nous, à notre insu, la même expression. Tout cela est involontaire, tant est forte sur nous l'imitation sympathique.

C'est à cause de ce mouvement à l'unisson, que tout objet qui vit tant la soit il, ne peut nous être indifférent. Les artistes le savent bien; ils ne se bornent pas à représenter les grâces et la beauté, mais aussi le laid ~~est~~ sans cesser d'être intéressants. C'est que partout où il y a vie nous ne pouvons pas ne pas être touchés. Dans les pièces de théâtre non seulement les caractères beaux, mais encore les caractères laids et même atroces nous émeuvent; et l'âme humaine sympathise avec les derniers comme avec les premiers parceque les uns comme les autres sont représentés dans certaines situations dans lesquelles elle se trouve ou peut se trouver elle même.

Cette sympathie ne s'arrête pas aux hommes. On peut descendre l'échelle des êtres et l'on verra qu'elle se déclare à l'égard de tous, et que si elle se montre à un plus haut degré envers les uns qu'envers les autres, cela tient au plus ou moins de clarté dans l'expression des qualités inhérentes à la force qui anime ces objets. Il n'en est pas qui ne nous dise rien de la force qui est en lui. Vous aimez mieux un minéral crystallisé qu'un minéral brut; c'est que le premier vous présente l'expression d'une force adroite, ingénieuse, tandisque le second vous parle bien moins clairement. Et si la première expression vous plaît, c'est que vous aimez dans vous même les qualités qu'elle représente.

Les artistes et les poëtes, qui ont ou prennent la mission de nous toucher esthétiquement connaissent et entendent infiniment mieux que nous la langue des symboles. Il y a des âmes qui ont plus que d'autres l'intelligence de ces signes et chez qui la sympathie se développe plus facilement. L'habitude contribue aussi à nous faire sentir de mieux en mieux cette langue mystérieuse, par laquelle la création tout entière nous parle de notre propre nature, de notre propre force.

Distinction entre l'expression et le beau. Là, où des qualités extérieures belles ou laides annoncent l'existence d'une force, il y a de notre part sympathie.

Maintenant si l'on veut savoir quelle différence existe entre l'expression et le beau il est facile de le dire. Les choses laides comme les choses belles nous intéressent au même titre, c.a.d. par cela seul qu'elles existent. Et pourtant le laid n'est pas la même chose que le beau, puisque le premier nous répugne, et que le second a pour nous un certain attrait. Donc, quoique dans les deux cas l'expression produise sur nous une émotion sympathique, il y a q.q. chose dans les objets beaux qui n'est pas dans les objets laids, et qui distingue ces deux sortes d'objets; sans quoi les uns ne produiraient pas sur nous une sensation agréable, et les autres une sensation désagréable

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

De la difficulté de déterminer le ppe sympathique.

On doit s'être aperçu, à l'esquisse incertaine et confuse de quelques-uns des phénomènes qui ont rapport à la sympathie, que nos idées sont infiniment moins avancées sur ce ppe de notre nature que sur les deux autres, l'intelligence et l'activité. Ce vaste sujet se présente comme ces masses de nuages qui au coucher du soleil s'accumulent à l'horizon : la lumière qui les frappe par derrière peut bien faire distinguer les différentes couches, mais non les montrer dans toutes leurs détails.

Résumé de la dernière Leçon.

Tâchons de compléter le tableau ébauché des phénomènes qui se rapportent à la sympathie. Pour bien comprendre leur nature spéciale, il faut les opposer à des phénomènes de notre nature, qui offrent d'autres caractères, et que nous avons déjà analysés ; il faut tracer les frontières qui séparent le monde sympathique du monde de l'activité et de l'intelligence.

S'il n'y avait en nous que les ppes intelligence et activité, tout amour de notre part serait égoïste.

Nous avons dit, et il faut le répéter, que le but définitif de ces deux derniers ppes de notre nature est en nous et n'a rien d'extérieur. En effet, à quoi aspire toute intelligence ? à connaître ; où est la connaissance ? Non dans le monde extérieur, mais en nous. Et de même de la puissance. Ces 2 phénomènes, la connaissance, et le pouvoir se passent tous deux en nous, et comme les 2 seuls biens véritables de notre nature, en tant qu'intelligente et active est le développement de ces 2 facultés, tout le bien définitif de notre nature est en nous. Tout objet extérieur qui favorise ou contrarie ce développement, qui nous donne des moyens de l'étendre ou y met des bornes, est appelé par nous bon, ou mauvais ; mais cette bonté de circonstance est relative au bien définitif de notre nature ; Elles [les objets extérieurs] ne sont ni bons ni mauvais en eux mêmes. Or, tout ce qui est bon comme moyen, et mauvais comme obstacle est ce qu'on appelle utile et nuisible. Donc, si nous étions bornés à l'intelligence et à l'activité, nous aimerions les choses extérieures comme moyens, nous les détesterions comme obstacles, mais non pas pour elles même. La seule chose qu'aimerait notre nature ce serait son développement ; la seule chose qu'elle détesterait ce serait son non-développement.

Il est impossible dans cette hypothèse qu'une chose extérieure nous agrée ou nous déplaise avant un jugement de l'intelligence, qui ait qualifié cette chose de moyen ou d'obstacle. Ainsi, et l'amour ou l'aversion, et le plaisir ou indifférence, que nous inspirent les objets extérieurs sont une conséquence nécessaire d'un jugement préalable de l'intelligence, qui ait apprécié la relation existante entre ces objets et nous, relation éminemment mobile ; car les caractères d'utilité et de nuisibilité changent d'un instant à l'autre.

Maintenant, s'il arrivait que des objets extérieurs fussent aimés ou haïs par nous avant toute opération intellectuelle ; si cet amour ou cette répugnance né en nous ne trouvaient pas leur explication dans une conception préalable, il faudrait convenir que nous pouvons aimer d'une manière désintéressée ; et que l'égoïsme n'est pas l'unique loi de l'individu et de l'humanité. Or, les faits viennent en foule confirmer cette conjecture.

I

Existence du ppe sympathique, démontrée par des faits.

Il y a des objets dans lesquels il est impossible de découvrir aucun caractère qui puisse nous les faire regarder comme utiles ou nuisibles, même pour l'avenir, et qui cependant par leur vertu propre nous agréent ou nous répugnent immédiatement. Alors même qu'à force de recherches et de spéculations nous avons découvert en quoi ils peuvent nous être utiles ou nuisibles, ils excitent en nous avant toute réflexion, avant tout jugement un plaisir ou un déplaisir immédiat.

Non seulement de pareils objets existent par milliers et ainsi démentent les doctrines de l'égoïsme, non seulement nous avons montré que le caractère par lequel ils nous agréent, est différent de celui de l'utile; mais encore dans d'autres qui réunissent les deux caractères nous avons vu ces 2 caractères agir en sens inverse sur notre âme suivant qu'ils sont en sens inverse dans les objets. Les langues dans leur merveilleux instinct ne s'y sont pas méprises; elles ont appelé l'un de ces caractères l'utile, et l'autre le beau. Un objet donc utile et beau, mais plus utile que beau, ou plus beau qu'utile nous inspire deux sentiments, l'un par son caractère d'utilité, l'autre par son caractère de beauté. Mais là où le caractère du beau domine, chez nous a lieu le plaisir du beau; plus au contraire l'objet est utile, moins chez nous le sentiment du beau est fort. Ainsi, bien que ces deux caractères puissent exister sans hostilité à un degré plus ou moins haut dans un même objet, il n'en est pas de même des deux sentiments qu'ils font naître: suivant que l'objet est envisagé sous l'une ou l'autre de ses faces, il produit en nous exclusivement l'un ou l'autre sentiment. Donc il y a cette condition au plaisir du beau, que le sentiment de l'utilité l'attaque, le modifie, l'ébranle, l'affaiblit; tant il est difficile de concilier ces deux sentiments antipathiques.

Il suffirait, pour démontrer que les objets peuvent nous plaire par leur seule expression et à un autre titre qu'à celui de l'utilité, de faire voir des objets qui nous plaisent, qui nous agréent, que nous aimons, sans avoir conscience d'aucun calcul de l'intelligence; car, encore une fois, il est impossible de concevoir l'utilité d'un objet, d'en éprouver le sentiment, avant que l'intelligence par un jugement spécial l'ait qualifié d'utile.

De l'Égoïsme dans la nature humaine.

Or, ce seul fait proteste contre toute théorie absolue de l'égoïsme. Voilà l'existence d'un plaisir et d'un amour excités par les objets extérieurs indépendamment de leur utilité ou nuisibilité, voilà cette existence démontrée. Ne nous inquiétons plus des théories générales et par quels moyens elles cherchent à expliquer ces sentiments désintéressés dans le sens de l'égoïsme. Peut-être il y a de la vérité dans ces théories; mais pour l'apercevoir il faut entrer plus avant dans la nature humaine: peut-être en nous tout est égoïsme, mais c'est un égoïsme qui n'est pas à la surface, c'est un égoïsme plus profond, et qui sans troubler l'unité de notre nature lui laisse la gloire du désintéressement. Peut-être en fouillant dans cette nature jusqu'à la dernière couche nous trouverons identité entre tous les plaisirs et tous les sentiments humains. Mais cette recherche est moins accessible qu'on ne l'a cru; il faut plus de peine pour arriver à ce dernier résultat. Et ce qui prouve que les auteurs de ces théories n'ont pas

touché le but, trouvé et délié le nœud de la difficulté, c'est que l'humanité n'y a jamais souscrit; et en cela, comme en toutes choses, elle aurait donné tôt ou tard son assentiment, si ces auteurs avaient réellement découvert la vérité la plus vraie. Nous reviendrons par la suite sur ce sujet. Il nous suffit d'avoir établi le fait du plaisir et de l'affection désintéressés.

Le fait se reproduit dans le monde sous des formes excessivement variées. A son plus bas degré cet amour se décèle par l'attrait invincible qu'exerce sur nous tout ce qui a vie. Le voilà à son aurore, dans son germe. Entre cette sympathie obscure, incomplète, indistincte, et la sympathie profonde vive et claire que nous éprouvons pour un père, pour une mère, il y a bien des degrés, mais le fait est identique. L'amour patriotique, les affections de famille, la philanthropie, et le plaisir de l'impression produit en nous par des objets de tous les règnes de la nature, le plaisir du beau, du sublime: tout cela est un seul et même fait avec des nuances différentes.

Conséquences de cette existence de la sympathie.

Si ce fait existe, considéré en lui même et dans son minimum d'existence, il prouve deux choses: 1° qu'il y a en nous un ppe qui n'est pas égoïste, et qui nous rend susceptibles d'éprouver au simple aspect d'un objet une émotion et une affection désintéressées; 2° qu'il y a dans ces objets certains caractères qui leur donnent sur nous ce pouvoir. C'est en cela que consiste toute la recherche que présuppose ~~tout~~ l'application du phénomène de la sympathie. D'un côté la gradation et l'analyse des caractères en vertu desquels les objets nous émeuvent, de l'autre le progrès du développement des sentiments qu'ils produisent en nous, telles sont les deux branches de cette recherche, tels sont les deux sujets d'étude et d'analyse que nous allons parcourir.

II. Quel est dans les objets extérieurs le caractère qui fait qu'ils nous affectent esthétiquement?

1° A quel autre titre qu'à celui de l'utilité les objets peuvent-ils nous agréer ou nous déplaire?

Nous avons conscience de nous-mêmes, et nous sentons autour de nous s'étendre et nous envelopper un corps qui nous isole de tous les êtres semblables à nous. Renfermés étroitement dans cette enveloppe nous pouvons regarder par la fenêtre et agir au dehors; mais comme en face de nous le seul être qui nous ressemble se trouve dans une même prison, nous ne rencontrons partout que matière; toute force est voilée, enveloppée comme la nôtre. Si donc ces forces n'avaient pas de moyens de se faire entendre l'une à l'autre, tout le monde extérieur ne serait qu'une croûte matérielle sans aucun sens. Mais sur cette croûte apparaissent des effets, qui nous indiquent des forces. C'est par ces effets que les âmes, les esprits se comprennent et se renvoient des affections. Notre âme est comme une lyre qui ne peut résonner sans faire vibrer les lyres extérieures; et quand les lyres extérieures vibrent la nôtre répond. Voyons donc quels sont entre les unes et les autres les moyens de communication, et ce qu'elles se disent.

Dans tout objet, contenu dans une portion quelconque de la création, et qui tombe sous nos sens, il y a deux choses, l'une que nous ne comprenons pas, l'autre que nous comprenons parfaitement parce qu'elle est identique à nous, c.a.d. la force. La matière nous est entièrement inconnue, elle échappe aux sens et aux efforts de l'intelligence

La force ne tombe pas sous nos sens, et pourtant nous la comprenons à merveille; mais pour cela il faut qu'elle se manifeste à nous par q.q. chose. Or, on trouve toujours que toutes les propriétés des corps dérivent, comme effets, de la force, ainsi que tous les phenomènes; rien de tout cela n'appartient à la matière. Il n'est donc pas du tout étonnant que les effets d'une cause parlent de cette cause à la nôtre, et s'en fassent comprendre. C'est là ce qui arrive: chacune de ces propriétés a un sens symbolique, chacune est la contre-partie, la contre-épreuve d'une vertu, d'une qualité de la force dont elle est l'effet, et c'est au moyen de ce langage symbolique que ces forces parlent à la nôtre. Parcourez tous les arts, et vous verrez que chacun d'eux a adopté un symbole élémentaire combiné de mille manières; avec quoi la musique nous plaît-elle? avec des sons; la danse? avec des mouvemens; la peinture? avec des couleurs; etc. Réunissez tous ces caractères élémentaires, c. à. d. toutes les propriétés des corps au moyen desquels leurs forces s'entretiennent avec notre force, et vous aurez cet immense ensemble de symboles, auquel nous avons donné le nom d'Alphabet Sympathique. Remarquez que, quand une force peut se manifester par plusieurs ordres de signes, elle nous parle plus clairement que quand elle n'en emploie qu'un seul. Voilà pourquoi les sons ne nous plaisent pas tant seuls qu'avec les mouvemens. Voilà pourquoi la poésie qui peut à elle seule épuiser le vocabulaire des symboles agit si puissamment et de toutes les manières sur notre âme.

Les qualités des objets extérieurs, seule chose que nous puissions saisir immédiatement en eux, sont des symboles, par lesquels les forces qui les animent parlent à notre force.

Si vous observez les objets extérieurs, qui remplissent le monde, et qui tous sont animés d'une force intime, vous verrez que dans aucun des regnes de la nature il n'y a aucun être, si difforme qu'il soit, qui n'ait un langage plus ou moins clair. On ne sait ce que signifient les propriétés d'un caillou; mais on sent qu'il aussi dit q.q. chose sans pouvoir s'exprimer clairement. Remontez l'échelle des êtres, et observant que les signes deviennent de plus en plus nombreux, vous vous convaincrez que la clarté croît proportionnellement. Dans le minéral il y a déjà q.q. forme, q.q. couleur. Dans la plante la forme et la couleur reparaissent, mais dans des combinaisons infiniment plus variées, et de plus un commencement de mouvement, un soupçon de sensibilité. Dans l'animal, les mêmes propriétés, mais infiniment plus variées, plus développées; le langage devient plus énergique, bien plus compliqué, et partant bien plus clair. Arrivés à l'homme, indépendamment de tous ces symboles portés en lui au plus haut degré de perfection et de développement, vous trouvez un langage tout autrement énergique, la Parole, au moyen de laquelle il peut tout dire, tout exprimer aux forces semblables à lui.

Moyens de communication entre les autres forces et la nôtre. ou langage symbolique. (I) Note à la fin de la Leçon.

Du Minéral jusqu'à l'homme ces caractères symboliques se combinent de plus en plus, et partant deviennent de plus en plus clairs.

Voilà les moyens de communication établis entre notre âme, et les forces qui animent d'autres corps. Il faut remarquer que tous ces symboles sont compris par nous instinctivement; et que sous ce rapport il n'y a pas de différence entre l'homme et l'homme, et même entre l'enfant et l'homme fait. Sans ce langage primitif il n'y aurait jamais eu de langage artificiel; car il a fallu déjà s'entendre avant de créer ce dernier. Voilà pourquoi des nations qui parlent des langages artificiels bien différents s'entendent néanmoins à la 1ère entrevue, sympathisent et échangent des sentimens et des affections.

Nous avons démontré 1° que ce qui nous émeut dans les choses ce n'est pas la matière, 2° que ce ne sont pas non plus les propriétés, qui ne sont que des symboles

et la preuve, c'est que deux de ces symboles, tout à fait différens, un son et un mouvement par exemple, produisent sur nous exactement la même impression, réveille la même idée, ont pour nous le même sens; il faut donc qu'ils nous parlent d'autre chose que d'eux mêmes. Toutes les fois que nous sommes affectés esthétiquement, nous avons conscience de l'idée d'une chose, qui n'a pas rapport avec les qualités des objets extérieurs. Quand vous entendez des sons, vous êtes égayé ou attristé, vous sentez que ces sons ne vous ont mis dans cet état qu'en vous unissant mystérieusement à une force inconnue. Ainsi, quoique sans symboles il n'y ait aucune affection esthétique, ce n'est pas le symbole qui vous affecte, le symbole n'est qu'un moyen.

Ame universelle, divisée en une foule de vies.

Ce qui nous affecte, c'est cette âme cachée, intérieure, qui est partout, sur la terre, et dans le ciel, et au sein des eaux; c'est cette vie universelle, éparpillée, divisée en mille vies différentes. Voilà l'élément qui dans les objets extérieurs a le pouvoir de nous affecter esthétiquement. De même que le symbole devient de plus en plus clair par la vivacité des caractères qu'il emploie, de même aussi en passant d'un règne à l'autre, nous voyons la force acquérir des facultés de plus en plus nombreuses, ou du moins les mêmes facultés sont de plus en plus énergiques.

[Div]ision des êtres en règnes arbitraire.

[U]nité de vie, de nature.

Et que parlé-je de règnes? Ne sont-ce pas là des divisions factices, arbitraires? il est tout au moins permis de croire que le minéral n'est qu'une plante moins parfaite, la plante un animal moins complet, et ainsi de suite. Peut on croire à la diversité des vies, quand toutes les expériences tendent de plus en plus à nous démontrer le contraire?

[P]lus les symboles [dev]iennent clairs, plus [les] forces parlent [di]rectement à notre force, plus aussi nous [sy]mpathisons avec elles.

Or, dans tout objet c'est l'existence attestée de cette nature, identique dans sa racine essentielle, qui excite notre sympathie. Pourquoi cette sympathie est elle à son degré le plus faible à l'égard du minéral? c'est que là cette nature, cette force partout la même est à son minimum d'existence, comme nous l'indiquent les symboles un peu obscurs, qui nous la révèlent dans cet être. Suivez la sympathie à partir du minéral, vous verrez qu'elle augmente, qu'elle devient plus vive, plus énergique, à mesure que les symboles se perfectionnent, à mesure par conséquent qu'il y a progrès dans les modes d'existence de cette vie unique, modes qui se succèdent sans solution de continuité, et forment un immense enchaînement.

La sympathie pour les Anges, et pour Dieu.

La science a classé tous les êtres dans un certain nombre de règnes; mais ce n'est pas là que s'arrête l'imagination et l'intelligence. Nous n'avons pas de peine à concevoir des forces, des âmes douées de propriétés plus éminentes que la nôtre. Aussi, tous les peuples ont placé entre nous et Dieu des créatures intermédiaires. Or, si quelque effort de divination qu'aient fait les hommes, ils ne sont jamais arrivés à combiner une plante, un animal que la science n'ait trouvé, il résulte qu'il n'y a pas de combinaison possible qui n'ait sa réalité. Si l'imagination crée un être quelconque, il existe; Dieu a nécessairement créé tous les êtres que nous pouvons imaginer; et même il est démontré que la réalité dépasse d'une manière effroyable toute combinaison possible à l'imagination humaine.

Or, lorsque ces créatures nouvelles, que la création ne présente pas à nos yeux,

s'élèvent et se forment dans notre imagination, par cela seul que nous nous les représentons plus parfaites que nous, elles excitent une sympathie plus vive : plus vive, en ce sens que nous aimerions être unis à de semblables créatures ; plus faible, en ce sens qu'elle est instantanée, l'observation et les sens dissipant bientôt l'illusion. Toutefois il est impossible qu'une ardeur, un amour, un désir ait autant d'intensité, sans qu'il reste au fond de l'âme un sentiment, une idée profonde. C'est pourquoi venant à l'idée même de Dieu, et concevant possible un amour infini pour lui certaines imaginations lui créent une forme qui le rende visible et perceptible ; et par suite s'enflamment d'un amour si violent et si démesuré.

Ainsi, nous avons donné le pourquoi, le véritable pourquoi des émotions désintéressées. c'est la nature spirituelle parlant à nous, se manifestant à nous par ses effets, c.a.d. par les modifications qu'elle produit sur l'enveloppe matérielle qui la sépare de nous. Voilà le titre auquel tout objet nous émeut esthétiquement.

Nuances de la Sympathie.

Maintenant que nous avons déterminé les caractères de cette émotion désintéressée, il reste à déterminer ses nuances. Car elle n'est pas toujours la même ; elle est plus ou moins complexe, et varie selon les cas.

Il y a trois degrés à considérer dans ce qui fait qu'un objet nous affecte esthétiquement ; ces 3 degrés sont désignés par les mots : Expression, beauté, laideur. Dans la Beauté on a fait de nombreuses subdivisions.

Quel doit être le caractère des objets extérieurs pour qu'ils produisent en nous 1° Le plaisir de l'expression ?

L'Expression est le plus bas, et la Beauté le plus haut degré du caractère en vertu duquel les objets nous affectent esthétiquement. Il suffit que l'existence, que l'action d'une force se manifeste, à q.q. degré que ce soit, pour que sur-le-champ nous soyons intéressés. Pourvu que le symbole soit assez net pour nous montrer une force, nous comprenons qu'il y a en face de nous une vie qui se développe à un degré quelconque et dès lors nous sympathisons avec elle. Or, par cela seul que même au plus bas degré il faut que l'intelligence s'éveille pour comprendre qu'il y a une force, il suit que dans tous les cas ce qui fait le fond du caractère requis pour nous émouvoir, c'est l'expression d'une nature vivante par des symboles extérieurs. Maintenant cette nature vivante ne s'y traduit pas seulement comme existante, mais elle s'y traduit comme se trouvant dans de certaines dispositions ou situations, comme pourvue d'un certain nombre de qualités : en d'autres termes, dans l'objet extérieur non seulement une force nous est révélée, mais elle nous est révélée dans un certain état et avec certains attributs. Le simple plaisir de l'expression croît à mesure que nous apercevons plus clairement ces situations et ces qualités de la force ; et nous pouvons les apercevoir suivant que la force est dans tel ou tel état elle revêt de nouvelles modifications ; et conséquemment produit en nous des plaisirs nouveaux.

2° l'amour de la Beauté

Toutes les fois que vous voyez une nature donnée développer des qualités qui nous agréent, que nous trouvons et que nous aimons en nous, et les développer selon l'ordre, avec facilité, alors elle vous plaît non seulement parcequ'elle vit mais encore parcequ'elle va à sa fin. Ce qui fait dans chaque espèce qu'un objet nous paraît beau, c'est qu'il se développe avec énergie et facilité : et dans chaque espèce un individu nous paraît laid, quand il se développe avec lenteur et paresse

3° l'aversion de la laideur ?

c. a. d. quand il va difficilement à sa fin. Ainsi, ce que notre raison et notre instinct approuvent en nous, notre sensibilité l'approuve dans des natures analogues, et se trouve flattée de voir au dehors un spectacle qui nous plait infiniment en nous mêmes. De là la distinction fondamentale du beau et du laid. Mais toujours le plaisir de l'expression subsiste des deux côtés : sous ce rapport la laideur, l'hypocrisie, les vices nous intéressent, parceque ce sont des dispositions, des situations dans lesquelles nous nous trouvons, ou pouvons nous trouver. (voir l'exemple du limaçon) C'est ce qu'avait senti l'Ecole Romantique, qui, bien qu'elle ait pris à tâche de reproduire le laid, a su pourtant se faire un grand nombre de partisans, et intéresser un grand nombre de lecteurs.

D'un autre côté le Beau a des nuances ; on distingue le beau du sublime ; en quoi diffèrent-ils ? C'est toujours en nous que nous apprenons ce qui concerne le Beau et le laid. Dans la situation actuelle, comme nous sommes entourés d'obstacles, nous sommes obligés, pour nous développer, de lutter avec énergie. Supposons pourtant que ce développement s'opère sans obstacle, que l'intelligence acquière à son gré une foule d'idées, que notre activité s'exerce avec une grande facilité ; et il y a de ces moments

…miration du sublime ?

où nous acquérons plus d'idées en une ¼ heure que pendant des années entières. Notre nature est donc tantôt dans l'un, tantôt l'autre de ces états. Eh bien, il y a des animaux et des plantes, qui nous présentent le symbole de ce développement facile, le peuplier, le platane ; d'autres, le chêne, par ex. nous offrent l'image de la lutte, et de la lutte victorieuse. Les premiers sont beaux, le second est sublime. C'est par la même raison que Brutus est sublime, que Caton est sublime, et que Fénélon n'est que beau. Des 2 côtés il y a énergie, mais d'un côté énergie avec travail, avec lutte, de l'autre énergie sans grands efforts ; c'est un développement fécond, harmonieux, abondant.

III.
…dans notre nature
…nd susceptibles de
…tions esthétiques.

…qui se passe
…n quand nous
…rouvons :
…plaisir de
…pression

2°. Cela posé, analysons les phénomènes correspondants qui se passent en nous, cela est difficile, c'est la sympathie elle même. Nous plaçant en face d'un objet laid, qui ne peut produire l'émotion esthétique qu'au minimum, et dans lequel la vie nous est révélée par des symboles, nous trouvons d'abord qu'à la vue de l'objet, de suite, sans réflexion, sans efforts de la part de notre esprit, nous comprenons qu'il y a là q.q. chose qui existe, une force, une âme avec certaines dispositions et se développant d'une certaine manière : représentons-nous le limaçon dont nous avons parlé. Sans cette intelligence le reste du phénomène disparaitrait en nous. De plus, à côté du phénomène de l'intelligence s'en développe un autre de la sensibilité, c. a. d. que notre nature est entrainée malgré elle à se mettre dans une situation analogue à celle dans laquelle elle voit l'objet. Ainsi à la vue de cet animal qui se traine péniblement, qui s'humilie et souffre, ma nature se met à vouloir se trainer comme lui et imiter ses efforts. C'est là ce que veut dire le mot sympathie, et mot trouvé par l'instinct merveilleux de la langue Grecque. Nos langues modernes sont trop grossières pour saisir ou deviner et exprimer par un seul mot le secret des plus grands mystères de notre nature.

Je souffre, je jouis, j'imite involontairement l'état, le mode de développement de

cette force que j'ai devant les yeux. C'est pourquoi devant un homme ma figure prend malgré moi l'expression de sa figure. De même au théâtre, regardez les spectateurs, et vous verrez que leurs figures expriment la même chose que celles des acteurs. C'est là l'origine de ce qui fait que nous souffrons involontairement avec ceux qui souffrent, que nous nous abaissons, sans le vouloir à l'hypocrisie, que notre nature se plie fidèlement aux moeurs, aux situations des natures qui l'environnent. Dans cette émotion, il y a un certain plaisir, un certain charme, alors même que la chose imitée est désagréable. Nous remarquerons que ce mouvement intérieur donné par une nature étrangère ne nous coûte aucune espèce de fatigue, et ne nécessite de notre part aucune dépense d'énergie. De plus, notre nature n'est pas compromise dans cette disposition; car, comme ce n'est pas elle qui s'y met en vertu de sa volonté propre, elle n'en est pas responsable. Et puis toute espèce de développement nous plaît. Voilà l'explication du plaisir de l'expression.

D'un autre côté, souvent dans le laid il y a du beau. Certaines dispositions aperçues dans les objets extérieurs, même de mauvaises directions sont belles par énergie. C'est là la cause qui souvent nous attache puissamment aux choses laides, et nous fait sympathiser avec elles. Si l'Ecole Romantique a eu q.q. succès tout en représentant le laid, c'est qu'elle le représente avec énergie.

Voilà la sympathie à son plus bas degré; jusqu'ici il y a simple plaisir de l'expression, mais sans amour ni aversion.

2° L'amour du Beau.

Mais lorsque, outre l'expression apparaît le caractère du beau, ou du sublime, alors outre le mouvement sympathique nous éprouvons de l'amour pour l'objet exp... Toutes les fois qu'une nature extérieure produit sur nous l'impression du Beau, c'est que nous la trouvons dans un état, dans lequel nous croyons beau qu'elle soit, dans lequel aussi nous croyons beau d'être nous mêmes. Or, dès qu'une nature nous apparaît vivant à l'état de Beauté, alors il y a pour nous non plus seulement sympathie, mais attrait vers cette nature. C'est là l'explication du phénomène du Beau.

3° L'admiration du sublime.

Que si une nature extérieure porte l'expression du sublime, il y a non plus simplement amour, mais à la fois une sorte de respect ou peur et une sorte d'attrait; peur parcequ'il y a lutte, attrait parceque cette lutte est le reflet austère d'un semblable spectacle, qui en moi me paraît sublime. Quand je vois un chêne altier lutter vigoureusement contre l'orage, ou à la vue d'une haute chaîne de montagnes cette image de la lutte la plus puissante, je recule et je suis attiré. J'éprouve un léger sentiment de crainte, parceque le combat est toujours terrible, mais je me sens attiré, parceque je vois une force inébranlable qui se laisse battre par les vents et les tempêtes sans bouger d'un pas. Ainsi au sentiment pur de sympathie s'unit un amour pur ou mêlé de cette sorte d'effroi.

IV.
Du désir d'union.

Mais ce n'est pas encore le dernier degré de la sympathie. Ici commence la grande difficulté; nous sortons de l'Esthétique pour entrer dans le domaine des affections humaines. C'est le cas où il y a non seulement plaisir d'expression et amour, mais encore à la suite de cet amour un désir obscur, vague, qui voit mal son objet, un désir d'union. Et quand ce désir arrive à un haut degré, alors commencent

orages terribles, que l'analyse troublée a peine à étudier. Quel est le but de cet élément? que veut-il? que cherche-t-il? c'est ce qu'il est bien difficile de déterminer.

déclare-t-il pour ...res natures que pour la ...re humaine?

D'abord le désir d'union se développe-t-il q.q. fois en nous pour d'autres natures que la nature humaine? Ce qui est certain, c'est que dans le second cas il est à son dernier terme, et n'a jamais plus d'intensité.

...en faveur de l'affirmative.

Toutes les fois que nous sommes en présence d'un objet beau et vivement beau, soit du règne animal, soit du règne végétal, peut-être déjà y a-t-il en nous un sourd commencement du besoin et du désir d'union. Quand je me trouve devant une belle rose, d'une fraîcheur éclatante, aux couleurs suaves, couverte d'une légère rosée et se balançant sur sa tige flexible au milieu de feuilles verdoyantes, je crois qu'il y a en moi un commencement de désir de possession. C'est ce qui fait que vous ne la laissez pas, que vous la détachez, que vous l'approchez de vous. Mais si tôt qu'apparaît le signe de l'impossibilité de cette union, l'imagination même ne pouvant imaginer le moyen de vous confondre avec cette force, vous éprouvez q.q. chose d'amer, que suit le dégoût, et vous effeuillez cette rose et la jetez loin de vous.

...les circonstances doivent ...ester les objets extérieurs, ...qu'il y ait en nous ...désir de possession?

Voilà dans ses commencemens cette passion orageuse, et d'autant plus redoutable qu'elle n'est jamais satisfaite. Or, quelles circonstances doivent se manifester dans les objets extérieurs pour que la sympathie arrive jusqu'au désir de possession? Ces circonstances sont bien diverses, et l'on est embarrassé de dire laquelle est fondamentale. On ne peut que hasarder provisoirement son opinion.

...que nous apercevions ...l'objet quelque ...tion, qui nous manque.

Évidemment dans tout phénomène d'amour, qui va jusqu'au désir d'union, il y a perception dans l'objet convoité d'une ou de plusieurs qualités que nous ne possédons pas, ou d'une plus grande énergie des facultés que nous avons nous mêmes, en un mot d'une supériorité quelconque dans l'objet. Plus j'y regarde, et plus je me convainc que toutes les fois que le désir de possession se déclare pour un objet extérieur, c'est que cet objet ou cet être nous est supérieur en q.q. chose, possède q.q. perfection que nous ne possédons pas. Il y a dans l'alliance de deux forces, ~~qui~~ se sentent unies, dans l'harmonie de leurs penchants et de leurs actions un certain plaisir qui dépasse les limites des phénomènes décrits précédemment.

...faits à l'appui de cette assertion.

Étant donné un homme qui ait les mêmes défauts et les mêmes qualités que vous, il y a dans l'harmonie sentie de vos deux natures, dans leur alliance possible un charme ineffable, et d'autant plus grand que vous éprouvez l'un pour l'autre le même sentiment, un amour réciproque; mais quoiqu'il y ait besoin de société, jamais il n'y a union véritable. Quand j'entends gronder le vent, bien que cette force manque de certaines qualités qui sont en moi, comme elle développe avec un plus grand degré d'énergie celles qui lui sont communes avec moi, j'éprouve en moi le désir de m'unir à elle, de voler avec elle, de traverser avec elle les vastes champs de l'air, de me confondre dans cette nature, et de partager son immense action.

...ur des deux sexes

Ceci paraît bien mieux encore dans les différences et l'harmonie profonde qui existent entre l'homme et la femme. Si vous considérez leurs qualités respectives, vous trouverez que leurs perfections sont opposées et en perpétuelle contradiction. Ici la force, l'énergie, là la grâce; dans l'un l'audace, dans l'autre la timidité;

celui-ci va à tout en droite ligne, celle-là use d'habileté; et sous le rapport intellectuel vous trouvez dans l'esprit de l'homme la qualité qui fait qu'il embrasse, dans celui de la femme la qualité qui fait qu'elle décompose et divise. En un mot, partout un contraste parfait, chez l'un prédominance de certaines qualités, chez l'autre prédominance de qualités opposées. Ce qui fait que l'homme aime la femme, c'est qu'il voit et aime en elle des qualités qui lui manquent pour être parfait, et réciproquement. Ainsi, ce sont deux moitiés d'être, qui tendent à se réunir.

Amitié.

Il arrive quelquefois que plusieurs hommes de caractères différents s'assemblent au coin du feu et là faisant de beaux projets mettent en commun des idées, des moyens, des ressources diverses. Le tribut fourni par chacune de ces différentes natures supérieure en son genre pour former q.q. chose de complet, explique cette vie sympathique, qui s'établit dans ces soirées d'hiver entre plusieurs amis. A la place de ces natures diverses, mettez des natures parfaitement identiques, chacune sera complète par elle même, les sentiments, les ressources des autres n'ajouteront rien à ce qu'elle a déjà; elle se sentira tout aussi puissante que chacune de celles qui l'entourent. Aussi il n'y aura alors ni sympathie vive, ni besoin d'union.

Patriotisme.

C'est aussi cette diversité de ressources qui fait que le patriotisme est un sentiment si puissant. Dans une société quelconque ce sentiment national n'est vivement éprouvé que quand tous les esprits ont une même idée et aspirent à un même but. Et de plus, comme dans l'intérieur de tant de natures diverses il y a tous les éléments nécessaires pour former une somme de ressources, une force immense, parfaite, qui conduise directement au but aperçu, c'est pour cela que chacun sympathise avec chacun, que chacun désire s'unir avec chacun, l'un ayant des perfections qui manquent à l'autre, c'est pour cela en un mot qu'il y a patriotisme. Et si le patriotisme reste à l'état de sentiment et ne va pas à une union plus intime, c'est que nous n'apercevons pas dans tels ou tels individus spécialement les perfections nécessaires pour nous guider sûrement vers le but.

L'amour est-il toujours réciproque?

On a beaucoup dit que par cela seul que nous aimons une personne, elle de son côté nous aime nécessairement. Cette maxime est fausse, et voici pourquoi. L'amour pour une personne est excité par la vue en elle d'une perfection qui vous manque; mais la réciproque n'est pas certaine, et il peut arriver que la personne aimée ne voit en vous de son côté aucune des perfections qui lui manquent. L'amour, le désir d'union n'est mutuel, que quand il y a de part et d'autre rencontre de ces perfections.

Profond malheur qui résulte de l'impossibilité de l'union.

Il faut ajouter que le tourment le plus grand infligé à la nature humaine en ce monde, c'est l'impossibilité absolue de satisfaire ce désir de possession qu'enfante l'amour. En effet l'union matérielle n'est que le symbole de celle que nous désirons si ardemment, de l'union des âmes, union complètement impossible ici-bas. Quand par hasard 2 âmes se rencontrent, dont les sentiments et les caractères coïncident, qui éprouvent la même sympathie, le même besoin d'union, rapprochez les, mettez-les ensemble, et bientôt le dégoût naîtra infailliblement du sentiment de l'impossibilité de cette union. Toujours il reste q.q. chose à satisfaire, toujours des barrières infranchissables.

En quoi consisterait cette union spirituelle, l'intelligence humaine ne le comprend pas; nous n'avons pas même cette satisfaction. Cette union ne pourrait anéantir les 2 personnalités, car chacune ne se sentirait plus, et par conséquent ne serait pas heureuse. Assurément donc la duplicité subsisterait.

Pourquoi l'amour est il la passion la plus dangereuse?

On conçoit maintenant pourquoi de toutes les passions la plus dangereuse, la plus aveugle, et la plus déraisonnable est celle-là; c'est qu'elle est la plus violente, et qu'elle s'irrite d'autant plus qu'elle cherche plus de moyens de se satisfaire, sans jamais y arriver.

Malheur de l'impossibilité d'union reproduit dans la vie de quelques artistes.

Cette passion se reproduit dans la simple vie de l'artiste; et elle s'y rencontre avec la même véhémence pourvu qu'il porte dans sa direction un peu d'énergie. Figurez-vous un homme, qui n'ait à s'occuper d'aucun intérêt matériel, et qui redoute les fatigues de l'ambition. Il va partout chercher la beauté; il va faire son tour de Rome, son tour d'Europe, et développer la passion vive qui le consume. Eh bien, parcourût-il tous les pays du monde, rapportât-il chez lui tous les tableaux toutes les statues, au bout d'un an il mourra d'ennui; car toute union avec ces objets est impossible; de son côté il y a amour, et de l'autre, rien. De là cet ennui, qui approche du désespoir, et dans lequel tombent quelques âmes parmi des nations civilisées. C'est l'état peint par Goethe et ~~par~~ Chateaubriand.

(I) Note sur le langage sympathique des forces.

De quoi se compose dans la figure humaine, et surtout dans celle des femmes, cette beauté que tout le monde aime et admire? Des symboles par lesquels se manifestent les affections douces. Toute marque de douceur, d'amabilité et de bienveillance, est une beauté; au contraire, tout indice d'orgueil, de passion, d'envie et de malignité est une laideur.

Les affections bienveillantes sont donc aimables même dans la brute; et dans notre espèce il n'est pas, jusqu'à leur ombre qui ne soit séduisante (Reid, Essai III (fac. act.) part. II. ch. IV. p. 77)

Cours de Mr. Jouffroy à la Faculté.

[…]ferens degrés et [phé]nomènes de la Sympathie.

Plus on pénètre dans les phénomènes de la Sympathie, plus on est effrayé de la complication prodigieuse de ces phénomènes, et de la difficulté de déterminer leurs élémens et leurs lois. On succombe sous les détails infinis dans lesquels des ppes stables et toujours les mêmes, se diversifient; à tel point que l'attention a peine à reconnaître leur unité, et leur communauté d'origine.

[N]uances et degrés de [sy]mpathie sont [expri]més par les langues. [Diffic]ulté de déterminer [les] conditions.

Certainement il y a en nous un besoin de nous répandre au dehors, de nous mettre en communication avec des natures analogues ou identiques à la nôtre; ce simple fait, contenu dans l'âme de chacun de nous, venant à se produire sur le théâtre de la société et à des degrés et sous des conditions différentes, engendre des faits innombrables, qui sont les différens liens qui unissent les hommes entre eux; et dans toutes les langues il y a un nombre infini de mots, qui expriment ces degrés et ces nuances de la sympathie. L'observateur, ou le ppthe retrouve tous ces faits avec tous les noms qui les distinguent; à ces indices il est forcé de reconnaître différens produits du ppe sympathique. Mais, quand il s'agit de marquer rigoureusement ces degrés et ces nuances, et, en remontant à la source même de ces faits, de suivre dans tous ses accidens le ppe qui les produit, alors il se trouble et s'éblouit dans cette suite de recherches; et après de longues méditations il a peine à dresser la carte du monde sympathique.

I.
[Plaisir] de l'expression [et amo]ur sont les [ex]trémités de la [sy]mpathie.

En considérant le plaisir de l'expression et l'amour qui unit l'homme à la femme, on voit que ce sont là comme les deux pôles, comme les deux extrémités de la sympathie; que le minimum du développement sympathique est dans l'expression, et son maximum dans l'amour. Entre une infinité de phénomènes, qui tous s'enchaînent, chacun renfermant plus que ceux qui le suivent et moins que ceux qui le précèdent il est extrêmement difficile, encore une fois, de suivre, de distinguer, et de marquer ce que chacun a de commun avec tous les autres, et ce qu'il a de spécial.

Tâchons néanmoins, en remontant l'échelle de la sympathie depuis le plaisir de l'expression jusqu'à l'amour, sinon de saisir toutes ses nuances, au moins d'indiquer ses différens caractères ppaux à ses différens degrés d'intensité.

[Carac]tères ppaux et [condi]tions du [plaisir] de l'expression

On sait quels faits nous avons désignés par le plaisir de l'expression. Dans ce premier fait, si on considère ce qui produit en nous le mouvement sympathique, on verra que c'est simplement l'analogie de nature; il n'y a d'identité avec la nature de l'homme que dans la nature de l'homme. Et pourtant l'intelligence de la situation d'une force animale, végétale, ou minérale produit en moi un mouvement sympathique. Voilà la première apparition du besoin de sympathie en nous. Dans ce fait notre nature commence à manifester une tendance à se mettre en harmonie avec les natures analogues, avec tout ce qui est force, pourvu seulement qu'une analogie de situations dans une force existante soit exprimée par des symboles matériels.

[…] sentiment du [v]is à vis des [natures] analogues.

Faites que non seulement il y ait analogie entre la situation de cette nature et celles dans lesquelles nous nous trouvons, ou pouvons nous trouver, mais encore que cette situation ne nous répugne pas, qu'elle nous représente celles dans lesquelles nous déclarons bon que soit notre nature; alors indépendamment du mouvement d'imitation, il y aura en vous un mouvement sympathique beaucoup plus fort qui vous attirera vers cette nature non seulement analogue, mais qui se développe

d'une manière que vous approuvez en vous; le plaisir de l'expression deviendra
l'amour du beau. Tel est le sentiment que nous éprouvons à la vue d'un peuplier vigoureux,
qui nous présente l'image d'un développement abondant et facile, et nous rappelle
le développement de notre nature même dans toute sa force et toute sa plénitude.

II. Tant que l'objet avec lequel ma nature est en communication ne me
manifeste qu'une nature analogue à moi; tant qu'il n'y a que moi qui ai
l'intelligence de cette force, sans que de son côté elle ait l'intelligence de la mienne, le
plaisir de la sympathie ne sort pas des limites de l'Esthétique. Mais, quand nous
sommes en présence d'une nature identique, c.à.d. en présence d'un homme, comme il
vis à vis des natures semblables, ou identiques. y a réciprocité d'intelligence, de nouvelles circonstances venant s'ajouter à celles qui
constituent le phénomène esthétique, il en résulte un plus haut degré de développement
du besoin sympathique.

Tout ce qui se passe en moi à la vue d'un objet inanimé ou animé d'une autre
nature que moi, se répète mais avec beaucoup plus d'intensité quand je me trouve en
face d'une nature identique. Le mouvement sympathique qui se prononce avec plus
d'énergie quand j'ai le spectacle d'une nature semblable à moi, est attesté par nombre
de faits. Ainsi, la figure d'un homme animé de passions qui me déplaisent,
m'entraînent bien plus irrésistiblement à l'imitation de son état que la figure la
plus expressive d'un animal quelconque.

D'un autre côté le mouvement de sympathie qu'excite en nous un animal dans
une disposition qui nous agrée est bien moins forte que quand cette même condition se trouve dans
une personne humaine. Ainsi, la beauté humaine est celle qui agit le plus vivement sur
nous.

Tout ce que les objets extérieurs produisent sur nous, la nature humaine le
produit, mais avec beaucoup plus d'intensité et d'étendue. De plus, des phénomènes qui
ne se passent pas entre moi et les objets extérieurs, viennent dans le second cas compliquer
les faits, et donner naissance à de nouveaux plaisirs distincts. De là des rapports nombreux
qui ne sauraient s'établir entre les hommes et les objets extérieurs, et qui s'établissent
facilement entre les hommes eux mêmes. Il faudrait maintenant distinguer tous ces
rapports; mais c'est là précisément que gît toute la difficulté.

Il ne se passerait rien en moi à la vue d'un objet extérieur, s'il n'avait pas un
Différence de conditions dans la sympathie à l'égard de natures analogues, et dans la sympathie à l'égard de natures identiques. langage qui me révélât cette force analogue à la mienne, et qu'aucun sens n'atteint.
La condition de tout développement sympathique à l'égard d'un objet extérieur, c'est
que je comprenne cette nature extérieure. Mais tandis que entre moi et les choses dont
je viens de parler il n'y a intelligence que d'un côté, entre moi et mes semblables
il y a réciprocité d'intelligence; cette autre nature en présence de qui je me trouve
comprend en moi une nature semblable à elle. Or, cette réciprocité complique les
conditions du phénomène sympathique, et de là redoublement du sentiment éprouvé
de part et d'autre. Mettez en présence deux hommes qui n'aient ni les mêmes idées
ni les mêmes caractères; au moyen de l'expression de la figure, et du langage artificiel
1° Plaisir de la communication d'idées. ils se parleront, ils se communiqueront des idées et des sentiments. Cette communication
dont la réciprocité est sentie par tous deux, fait naître en eux un plaisir qui n'est
pas du tout esthétique, et se distingue parfaitement de tous les plaisirs décrits jusqu'ici.
Bien qu'il n'y ait entre ces deux natures aucune harmonie, ni rien de commun,

il y a pourtant un plus grand degré de rapprochement, une plus grande intimité qu'auparavant; rapprochement et intimité qui ne peuvent jamais exister entre nous et les animaux.

C'est le premier phénomène, le premier plaisir sympathique entre l'homme et son semblable. Ce minimum de développement sympathique entre natures identiques est créé par le fait de la communication des idées.

Plaisir de l'harmonie intellectuelle et morale.

Maintenant, faites qu'il y ait non seulement communication entre deux hommes, mais que par suite de cette communication, ils s'entendent et comprennent de la même manière le but de cette vie, leur destination, en un mot qu'il y ait découverte d'une harmonie morale d'intelligence de pensées et d'opinions sur ce qui concerne la fin de l'homme, alors il y aura non plus seulement plaisir de communication d'idées, mais plaisir d'harmonie morale, ce qui est un nouveau plaisir bien distinct.

Plaisir de l'association.

Le plaisir se complique, compliquons le fait encore. Si entre ces deux êtres se fait une nouvelle découverte, à savoir que non seulement il y a pour eux un but moral commun mais aussi qu'ils poursuivent le même objet, et qu'ils auraient plus de force s'ils réunissaient leurs efforts; cette découverte, indépendante de l'harmonie morale, et l'association de forces qui en résulte produisent une nouvelle harmonie, et un plaisir nouveau.

Distinction entre deux plaisirs

Plusieurs hommes peuvent poursuivre en commun un même but matériel; on les appelle associés. Plusieurs hommes peuvent comprendre de la même manière le but de la vie, et on dit qu'ils s'entendent. L'association, et l'harmonie d'idées sont donc deux choses tout à fait différentes. Ces deux circonstances lient les hommes entre eux, chacune à sa manière et produisent un plaisir spécial; elles peuvent s'ajouter l'une à l'autre ou se retrancher l'une de l'autre.

Ils peuvent exister isolément.

Entre deux individus qui s'associent pour poursuivre un but commun sans que leur intelligence s'entende sur le reste, il y a simple association. Et pourtant le sentiment des différentes facultés mises en commun par chacun est extrêmement agréable de part et d'autre. C'est le plaisir de l'union de puissance et de pouvoir présidée par une union intellectuelle restreinte, mais suffisante. C'est l'association pure et simple à son plus bas degré. Elle peut exister entre des hommes dont les idées morales sont opposées, et avoir un but matériel, un but de commerce, par exemple.

Simultanément.

Mais si vous formez cette association entre des individus, qui non seulement ont la même volonté pour atteindre un même but, et mettent en commun leurs efforts pour y arriver, mais entre lesquels il y a harmonie morale, l'association sera bien plus forte, et le plaisir sympathique beaucoup plus grand. Il se composera du plaisir de l'association d'une part, et de l'autre du plaisir de l'harmonie d'idées. Aussi les associations les plus parfaites et les plus puissantes, celles par conséquent qui plaisent davantage sont celles qui réunissent cette double condition, celles qui non seulement ont un but commun matériel, mais un but éminemment moral, un but considéré par tous les membres comme saint, comme sacré. Ainsi, quand plusieurs hommes se réunissent pour prêcher certaines doctrines, non seulement pour remplir un grand devoir, mais parce qu'ils se sentent obligés de communiquer des idées salutaires au genre humain, dans une pareille association il y a tout à la fois harmonie morale et harmonie de pouvoir.

Ainsi dans la simple communication d'idées établie entre l'homme et l'homme, un commencement de rapprochement et d'union donne un plaisir spécial. Si vous faites qu'il résulte de cette communication harmonie d'idées, il y a sentiment de cette harmonie intellectuelle, et par conséquent un plaisir plus grand. Si vous ajoutez une harmonie de pouvoir et de forces pour arriver à un but commun, vous créez un nouveau lien entre les hommes, et un mouvement sympathique beaucoup plus vif que dans les deux pre[miers] cas.

III.
Amitié.

(Labr. I. 249.)

Dans les faits que nous venons de décrire, la sympathie n'atteint pas encore à ce degré où elle devient amitié. Il faut pour cela d'autres conditions encore. Supposez deux hommes en présence, supposez que venant à converser ensemble, ils se trouvent qu'ils s'entendent parfaitement sur toutes choses; et que charmés de cette découverte, et ~~p~~ sent[ant] un certain plaisir dans cette harmonie intellectuelle ils veuillent y ajouter l'association de pouvoir pour exécuter une même entreprise : tous ces élémens réunis produiront une union assez grande; et de là resultera une assez grande satisfaction. Et pourtant cette satisfaction n'égalera pas celle qu'éprouvent deux amis.

Conditions de plus que dans les phénomènes décrits précédemment.

Il faut que les deux individus se conviennent.

Il faut que l'un ait précisément les qualités qui manquent à l'autre.

Qu'est-ce donc qu'il y a de plus dans les conditions de l'amitié? Deux hommes peuvent très bien s'entendre intellectuellement, et unir leur puissance et leurs facul[tés] pour un but commun sans qu'ils deviennent amis. Il faut de plus qu'ils se convien[nent]. Reste à déterminer ce que le sens commun met sous ce mot de convenance. Qu'il y ait entre deux hommes communauté d'idées et de sentimens, mais qu'ils aient précisément les mêmes qualités et les mêmes défauts, ils peuvent s'estimer réciproquement, mais je soutiens qu'ils ne s'aimeront jamais. Pour qu'il y ait amitié entre eux il ne suffit pas qu'ils s'entendent intellectuellement sur le but de la vie, il faut encore que chacun d'eux sente, par la connaissance qu'il prend de l'autre, que celui-ci possède un certain nom[bre] de qualités qui lui manquent à lui même, et réciproquement. En sorte qu'il soit évident à l'un et à l'autre que de l'union de leurs deux natures résultera une nat[ure] plus parfaite, et que l'une complètera l'autre, et remplira, pour ainsi dire, ses lacu[nes]. C'est là la condition spéciale de l'amitié. Il y a dans l'amitié ce sentiment, qui en fai[t] tout le charme, à savoir que ce qui vous manque votre ami l'a, et que ce qui lui ma[nque] vous l'avez. Vous avez tout à la fois la gloire, le bonheur de seconder le développement [de] votre ami sous un certain rapport, et sous un autre rapport la douceur de lui devoir une partie de votre développement, dont sans lui vous seriez incapable. C'est là ce [qui] fait que l'envie se glisse si difficilement dans l'amitié; ce que peut ma nature n'étant pa[s ce] que peut la nature à laquelle je suis lié, ce que fait cette dernière ne peut exciter mo[n] envie, parceque je me sens incapable de la même chose. Mettez ensemble deux natures semblables, qui aient les mêmes qualités, tout ce que fera l'une de bon, d'honorable, d[e] glorieux semblera à l'autre lui avoir été dérobé, et celle-ci se croira offensée de voir la première l'ambition de faire tout ce qu'elle peut faire elle même. Dans la véritable amitié ce cas est impossible.

Pourquoi l'envie se glisse difficilement en amitié.

Ce qui arrive quand deux individus se sont liés sans s'être aperçus qu'ils ne s'entendaient pas intellectuellement.

Il arrive q.q. fois que deux natures trouvent entre elles une certaine convenan[ce], et de cette connaissance, et contractent amitié. Mais si elles se lient sur la foi de cette convenance qu'elles ne s'entendaient pas intellectuellement, qu'elles pen[sent] différemment sur la destinée de l'homme, sur le but de la vie, ne se sont pas aperçues. Aussi l'une des conditions les plus importantes de l'amitié se trouvant remplie, l'autre manque, c.à.d. celle de l'harmonie morale et intellectuelle. Alors il en résulte des querelles, des dissentimens qui troublent l'amitié. Cette harmonie des pensées et des sentimens est une des conditi[ons], ...

...harmonie intellectuelle ...ion de pouvoir l'amitié ... plus étroite.

les plus importantes de l'amitié. Si à ce phénomène de l'amitié vous ajoutez le plaisir de l'association, vous rendrez non l'amitié plus vive, mais l'élément sympathique plus fort. Unissez deux amis faits l'un pour l'autre dans une association ayant pour but d'exécuter une entreprise, cette union de leur pouvoir resserrera le lien qui les attache. Ainsi en superposant ces différens faits, ces différens plaisirs l'un à l'autre, on rend l'amitié de plus en plus étroite.

...itié ne peut s'étendre ...un grand nombre de ...mes.

...l'opinion contraire.

L'amitié ne peut s'étendre entre beaucoup de personnes ; si cela était possible, il s'ensuivrait un redoublement extraordinaire de forces et de sympathie. Des philosophes ont pensé qu'en choisissant bien les individus, on pourrait faire naître et entretenir l'amitié même au milieu d'un très grand nombre d'hommes. Pour arriver à composer ce que l'un d'eux appelle un ménage, ils ont dû chercher les harmonies et les lois qui existent entre les différens caractères possibles. Ils l'ont fait, et sont arrivés à des conclusions, à des résultats qu'ils offrent au monde.

...ssité de se connaître ...mement, pour qu'il ...amitié solide.

Pour que deux natures s'unissent du lien de l'amitié, il est parfaitement évident qu'elles doivent se connaître et s'être profondément sondées. Car si cette amitié n'était fondée que sur une connaissance imparfaite, il y aurait des chances pour qu'à l'épreuve les deux natures se trouvassent impropres à cette union. Aussi l'amitié ne devient elle solide qu'à la suite d'épanchemens et de confidences réitérées. C'est que, pour que deux natures coïncident, pour qu'il y ait entre elles amitié véritable, il faut que l'une sou..ire de ce que possède l'autre, et réciproquement ; il faut qu'elles aillent jusqu'au fond du caractère l'une de l'autre ; il faut qu'aucune qualité, qu'aucun défaut ne reste caché, invisible.

Le fait de convenance produit autre chose que l'harmonie ; il produit l'union. Quand on unit ses forces, quand on s'entend sur les mêmes idées on ne se complète pas l'un par l'autre, on ne fait que s'ajouter. Mais on ne forme un tout plus complet que quand il y a union entre deux individus, c. à. d. amitié.

...phénomènes qui ...ent au phénomène ...mitié ;

Avant d'aller plus loin il faut noter deux phénomènes qui ont des noms dans la langue, je veux dire l'admiration d'un côté, et de l'autre la pitié, la compassion, ou la bienveillance. — Supposez deux natures dont l'une est plus puissante ou beaucoup plus parfaite que l'autre, de sorte que la moins parfaite sente qu'elle ne peut pas donner à cette nature plus parfaite ce qu'elle recevra d'elle, et qu'elles ne se ressemblent nullement ; il en résultera l'admiration, mais non pas l'amitié.

...miration ;

Supposez qu'une nature en aperçoive une autre dans une situation extrêmement fâcheuse, et qu'elle puisse l'en tirer, alors s'établira un rapport de bienveillance ou de compassion entre la première et la seconde nature. C'est la contre-partie de l'admiration. Il y a du plaisir dans ces deux phénomènes ; ces plaisirs prennent rang parmi les plaisirs de la sympathie.

Le plaisir de l'admiration vient de ce que nous apercevons dans une nature semblable une qualité que nous n'avons pas, ou que nous n'avons qu'à un faible dégré ; de sorte que s'il pouvait y avoir réciprocité, elle produirait l'amitié. L'admiration n'est donc qu'une nature éprouvant la moitié du phénomène de l'amitié.

...ndité, compassion, ...veillance.

Il en est de même du plaisir de la bienveillance. La nature supérieure éprouve le plaisir d'ajouter sa force à la force souffrante, ou faible, c. à. d. qu'elle éprouve le

plaisir qu'on a quand on a la gloire de compléter une nature à laquelle on est uni
ce n'est donc encore qu'une moitié d'amitié;

IV.
Amour.
Différence entre l'amour et l'amitié.

Arrivons à l'amour. ajoutez un homme à un homme; choisissez comme vous
voudrez, de telle sorte que leurs qualités coïncident le plus complètement possible,
jamais il n'en résultera un être aussi complet que de l'union de l'homme et de la femme
L'amitié entre deux hommes fait peut être un être complet, mais chacun ne se sent
encore qu'une moitié d'être; l'homme ne se complète définitivement qu'en s'unissant
à la femme. De là, la différence entre l'amitié et l'amour. C'est là ce qui fait
que l'amitié entre homme et femme a toujours q.q. chose de tendre, qui dénature
ce sentiment. Voilà pourquoi l'amitié la plus vive entre homme et homme, ou entre
femme et femme est si loin de la douceur et de la force du sentiment d'amour.

Le contraste entre deux hommes ou deux femmes, qui se comprennent, n'est jamais
si grand que celui qui existe entre l'homme et la femme, et ne peut pas conséquemment
produire l'union plus parfaite et plus intime, qui fait la force de l'amour, et le
distingue de l'amitié. Il y a d'autres harmonies encore, qui ne peuvent jamais exister
entre l'homme et l'homme, et qui se produisent toujours entre l'homme et la femme.
Considérez cet état, qui est la consécration du phénomène de l'amour, et qu'on
appelle l'état de mariage. Repassez dans votre esprit toutes les espèces d'harmonies
résultant des associations qui peuvent exister entre les natures humaines; vous les
voyez accumulées et concentrées dans cet état. D'une part, ce qui est le fait ppal,

L'amour réunit toutes les conditions précédemment énumérées, et de plus une coïncidence parfaite entre deux natures.

coïncidence ~~et~~ ~~[illegible]~~ parfaite de deux natures; d'un autre côté union ~~ou~~ harmonie
intellectuelle, harmonie qui peut se faire à chaque instant sentir par un continuel échange
d'idées et de sentimens: unité de but et confusion d'intérêts, unité la plus grande qui
puisse exister; ce que fait l'un c'est toujours au profit de l'autre. Enfin le contraste
le plus grand entre les deux natures. Evidemment c'est le fait le plus compliqué, le
plus parfait du phénomène sympathique: c'est aussi le plus doux. C'est là que
toutes les conditions de la sympathie se trouvent réunies; c'est son plus haut degré
de développement et de perfection.

De l'attachement aux enfants.

Si maintenant nous nous faisons une idée de la force de cette union, nous
comprendrons l'attachement profond, indestructible que les deux époux ont pour leurs
enfants. auparavant l'union n'était encore qu'imparfaite au gré de la sympathie
mais au sein de cet enfant, qui participe tout à la fois du père et de la mère
s'accomplit cette véritable union spirituelle, la plus profonde de toutes. chacun des
deux époux s'y retrouve tout entier; dans cet enfant vit l'âme de l'un et de l'autre
l'enfant est, pour ainsi dire, la réalisation de ce désir d'union, que rien ne peut
satisfaire ici bas.

Après avoir ainsi développé les différens degrés de la sympathie, il nous

V.
Grandes associations.

reste à dire un mot d'autres cas, qui méritent d'être examinés.

Parmi les associations humaines nous n'avons considéré que les plus simples.

Leur lien, l'intérêt commun.

Mais à côté sont des associations infiniment plus vastes dont les premières sont les
élémens. Telles sont les associations des villages, des cantons, des provinces, et enfin la
patrie, ou la nation. quel est le lien de toutes ces associations? C'est évidemment
intérêt commun qui en est le fondement. Tous les membres de l'association f

par exemple, contribuent en q.q. chose à la réalisation de cet intérêt commun par l'impôt, par le respect des mêmes lois, par la nomination de ceux qui font les lois etc.., par la délégation à certains hommes du soin de défendre et de protéger le territoire; il y a là une puissance mise en commun pour atteindre un certain but matériel. Dans ce sentiment qui nous porte à vouloir faire partie de 32 millions d'hommes il y a un vrai plaisir.

[…]me du plaisir qui […]sulte.

Si vous voulez examiner ce plaisir, remonter à ses causes, et voir comment il croît et décroît, vous verrez que d'une part plus l'association est nombreuse, plus la somme de puissance étant grande, plus par conséquent chaque individu est fier d'en faire partie; c.a.d. que le sentiment patriotique doit croître en raison de l'étendue de la société. Mais d'un autre côté il doit décroître; car moins les hommes sont rapprochés, moins ils ont de moyens de communication &c. comme le plaisir croît en raison directe des moyens de se sentir et de se connaître, il s'ensuit que plus la patrie est grande, moins doit être fort le sentiment de patriotisme. C'est pour cela qu'il était porté à un tel degré chez les nations anciennes; là tout le monde se connaissait, et il y avait plus d'intérêts communs.

[…] l'association est […] plus et plaisir […]roître sous un […] et décroître […] un autre rapport.

[…]lication aux associations […] restreintes.

En appliquant cette double loi aux différentes associations dont se compose la grande, il y a les mêmes raisons pour que d'une part les plus étendues nous plaisent davantage, et pour que d'autre part les moins étendues produisent sur nous un sentiment plus fort, pour que, en un mot, nous aimions plus ou moins notre patrie, et notre village. En combinant ces raisons, on verra que le membre d'une famille aime sa famille avant tout, parceque là il y a accumulation de tous les intérêts possibles. Dans les communautés religieuses on comprend quelle doit être la force du lien social et du plaisir sympathique. Comme elles sont peu nombreuses, et que les intérêts du corps entier sont les intérêts de chacun, rien n'est plus puissant que ces sortes d'associations; et non seulement les membres de cette société sont unis d'intérêts, mais il y a entre eux harmonie intellectuelle et morale, et union de pouvoir.

[…]uoi le plaisir est […]rand dans celles-ci?

[…]oi plus grand dans les communautés […]uses?

C'est là ce qui rend si puissantes les sociétés appelées nations, c'est là ce qui redouble à un si haut degré le sentiment sympathique, quand par hasard un évènement vient montrer tout à coup à l'une de ces sociétés l'immense mission morale qu'elle a à remplir en commun; alors l'harmonie intellectuelle et morale se joignant à l'union de pouvoir, le patriotisme s'enflamme à un degré extraordinaire: chacun de ces millions d'hommes sentant que ce qu'il veut, ce qu'il éprouve, c'est précisément ce que veulent et éprouvent des millions de coassociés, il résulte de cette association si étendue une force, une exaltation capable de tout. Mais quand cette harmonie intellectuelle n'existe pas, quand une partie de la nation a un autre intérêt matériel que l'autre partie, lorsque l'une met sa gloire et son devoir à faire une chose et l'autre une autre chose, alors il y a anarchie, passions violentes, et la nation se trouvant divisée le patriotisme est bien faible.

[…]ltation du patriotisme […]ans une nation […] commun […] l'harmonie […]uelle et morale.

Le besoin sympathique trouve à des degrés différens des satisfactions différentes; mais il est toujours inépuisable. Il a beau multiplier les associations, et se repaître sans cesse, il ne peut pas ne pas aspirer à une satisfaction plus étendue encore et plus vraie et plus profonde; et dès que notre nature est arrivée à cette union intellectuelle et matérielle, qui fait toute sa force, elle recherche encore une association plus étroite.

[…]pathie des […] autre eux est […]ble. […]mple.

Tant que la France fut divisée en provinces, le sentiment d'association provinciale dominait; on était plus Bourguignon ou Breton que Français; le sentiment national n'existait pas. Les progrès de la civilisation ont fondu toutes ces nationalités provinciales, les ont découpées, et leur ont substitué l'unité du sentiment français. Mais, quand même cette fusion serait assez complète pour ne rien laisser à désirer, notre sympathie aspirerait à une satisfaction plus grande, à l'union des différens peuples de l'Europe. C'est pour cela que nous sympathisons si vivement avec les nations qui nous sont déjà unies intellectuellement. Aucune nation n'a autant que la France, qui aspire à devenir l'Europe, cette soif, ce besoin de communauté de gloire et de bonheur entre tous les peuples.

Appendice à la 10e Leçon. Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

Du Suicide.

Les désappointemens qu'éprouve la sympathie dans la condition actuelle étant le plus souvent le motif qui détermine l'homme à commettre l'acte que l'on a appelé suicide je ne crois pas hors de propos de parler de cette terrible catastrophe, si commune de nos jours.

Je crois avoir démontré qu'il y a dans l'homme deux ppes, l'un qui est l'homme proprement dit, l'autre ppe de cet être organisé en contact avec la nature extérieure, ou, en d'autres termes, que l'homme a un corps et une âme. Je crois que nous sommes tout entiers dans l'âme; quoique nous soyons soumis aux divers accidents, qui peuvent atteindre l'autre ppe. Cette opinion admise, qu'est ce que le suicide? Il est évident que ce qui tue, c'est l'âme; car le suicide étant une résolution suivie d'un acte, c'est le ppe pensant et voulant qui prend cette résolution: c'est donc lui qui tue. Mais qui est-ce qui est tué? Personne. En effet la force qui a résolu cet acte ne périt pas quand il se consomme, car une cause ne saurait périr. Non seulement la cause moi ne périt pas, mais la cause fatale elle même n'est pas détruite: les élémens moléculaires qui subsistaient par l'agrégation sont seulement dispersés, mais ils ne sont point anéantis. Ainsi rien ne périt si ce n'est l'union des deux ppes, qui étaient réunis ensemble. Le suicide ne tue donc rien; il est comme la mort une dissolution de communauté entre deux êtres qui vivaient ensemble. Si nous supposons, comme q.q.s uns le prétendent, qu'il n'y a dans l'homme qu'un seul ppe, cause unique de tous les phénomènes humains, dans ce système plus spirituel il y a encore bien moins destruction; il n'y aura pas même séparation de deux ppes et de deux causes; il y aura seulement séparation de la matière et du ppe humain. Toutefois dans cette seconde hypothèse le mot suicide serait mieux fait, car l'être qui accomplit l'acte agit à un certain point sur lui même; car c'est lui qui est mêlé dans l'organisation qu'il détruit.

Si c'est la force pensante qui frappe dans cet acte, elle ne le fait que par une cause qui lui est propre; ce qui démontre que jamais dans ce cas elle n'agit que pour des motifs puisés en elle même. L'occasion qui décide peut être extérieure, mais cette occasion n'agit sur elle que parcequ'il y a un motif secret au fond de la force intelligente. La cause du suicide est donc une cause morale, personnelle à l'être pensant. Maintenant quelle est la nature des motifs qui peuvent ainsi déterminer à dissoudre la communauté d'où résulte la situation actuelle? On ne se tue pas quand on est heureux. Si cela arrive, c'est que le bonheur n'est qu'apparent, et qu'il cache un malheur secret. Ce qui décide à cet acte c'est toujours un mal propre au ppe pensant. J'ai défini le mal, le résultat de la situation dans laquelle la force humaine se développe, c'est une borne ou un obstacle à ce développement. Or, cette force se développant par l'intelligence, par l'activité et la sympathie il s'ensuit que le mal humain ne peut être que le mal de l'intelligence, de l'ambition, de la sympathie. Ou c'est l'intelligence qui souffre, parcequ'elle

veut connaître et qu'elle ne peut y arriver, ou c'est l'ambition qui ne peut atteindre le but auquel elle aspire, ou c'est la sympathie trompée dans ce besoin d'union qu'elle éprouve. Les seuls maux possibles se réduisent à ces trois espèces. Vous me parlerez peut être du mal physique mais il peut se ramener à l'une des trois sortes de maux, dont je viens de parler. Ce en effet que produit une maladie? Impuissance et douleur. La douleur n'est un mal que dans ce sens qu'elle nous rend incapables ou moins capables de développement. Quant à l'impuissance directe qui en résulte, elle rentre dans le mal moral. Aussi est-il sans exemple qu'on se tue pour des douleurs physiques. Si dans certains cas une maladie ou une blessure décide un homme à se donner la mort, ce n'est jamais à cause de la douleur, c'est toujours parceque la maladie condamne à une impuissance, à une incapacité désolante. L'être humain comparant les deux partis qu'il a à suivre, ou de continuer à vivre, mais à vivre incapable, ou de cesser de vivre et de se débarrasser de ces douleurs qui mutilent son développement choisit ce dernier parti. Le motif est donc moral, quoique l'occasion soit physique. Supposez la douleur la plus aigue, mais laissez au malheureux qu'elle déchire l'espérance qu'il reprendra le pouvoir de se développer; dans une situation adoucie par cette lueur d'espoir il n'y aura point de raison de suicide, et il est sans exemple qu'une telle douleur ait conduit à cet acte désespéré.

S'il suffisait que le mal fût en nous à un degré quelconque pour décider à se tuer, chacun se tuerait, car le mal est dans chacun de nous. Mais il faut bien d'autres circonstances pour que le mal produise cette funeste conséquence. Je crois que, sauf q.q.s exceptions, un mal quelconque particulier et accidentel n'entraîne à cette terrible détermination qu'à cette condition qu'il ait été précédé d'un désespoir lentement développé au fond de l'âme, et qui ne lui laisse aucune espérance de bonheur. Il y a certains maux qui d'eux mêmes engendrent la démonstration de ce fait, des maux tels qu'il en sort rigoureusement et à l'instant même un désespoir complet pour l'avenir. Tel est le cas d'un homicide; le meurtre ne laisse point d'espoir au coupable. Il sait que la justice humaine aura son cours et que sa tête paiera le sang qu'il a versé. Il est tout simple que cet homme se donne la mort. Excepté les cas tout particuliers un mal quelconque ne produit le suicide que parcequ'il achève une démonstration déjà commencée et tendant à prouver qu'il ne reste à aucune de nos facultés l'espoir du bien être. Je ne dis pas que cette démonstration soit toujours rigoureuse, mais elle doit le paraître à l'être humain qu'elle conduit au suicide. Aussi s'est-on souvent étonné de la faiblesse du motif immédiat qui détermine un homme à s'arracher la vie. Il suffit souvent d'un petit événement, qui sur une âme calme produirait à peine un léger déplaisir; mais c'est la goutte d'eau qui fait déborder le vase; c'est que cette âme est depuis long temps déçue dans ses passions et dans ses espérances c'est que la démonstration qu'il ne lui reste plus rien à espérer sur la terre est presque complète, et que ce dernier incident la finit. Je dis donc qu'il faut qu'il y ait dans l'âme de celui qui se tue outre le sentiment du mal actuel absence de toute espérance; il faut qu'il y ait en elle le vide que l'on a désigné sous le nom d'ennui.

Maintenant de toutes les passions qui peuvent conduire l'homme à cet état de désespoir complet quelle est la plus capable de produire la ruine de toute espérance? c'est assurément la sympathie, comme la moins propre c'est l'intelligence. De nombreuses raisons servent à expliquer ce fait. Et d'abord l'intelligence est de toutes les facultés de notre nature celle qui obtient le plus de satisfaction. Le champ de la science est infini; pour celui qui l'exploite les progrès sont toujours le fruit de la patience. Il n'y a donc jamais désespoir pour cette faculté. D'ailleurs, c'est le moins ardent, le moins irritable de nos penchants. Toutefois ce ppe dans certains hommes a son degré d'exaltation. Cette exaltation peut même devenir assez vive pour rendre malheureux et pour conduire au désespoir, quand après des travaux et des veilles infinies on s'arrête à cette douloureuse idée que la vérité oppose à nos recherches un voile que nous ne pouvons soulever. On dit qu'un ppphe de l'antiquité, désespéré de ne pouvoir comprendre le mystère des éruptions volcaniques se précipita dans le cratère brûlant de l'Etna. Ce n'est sans doute là qu'une allégorie, mais on conçoit cela de la curiosité désappointée. C'est ce désespoir intellectuel qu'un esprit sublime a peint dans un ouvrage plein de beautés originales. Quel spectacle que la vie de ce Faust qui après s'être consumé pour dérober ses secrets à la nature, et connaissant tout ce qu'un homme peut connaître s'indigne des limites qui arrêtent l'essor de son intelligence, et dans le désespoir que lui cause cette soif insatiable de savoir se dévoue à l'esprit infernal, afin de trouver dans ce pacte affreux de nouveaux aliments à sa curiosité.

Il n'en est pas de même de l'ambition et de la sympathie. Il y a toutefois cette différence entre ces deux facultés que la première a un but précis et saisissable à l'intelligence. Elle obtient souvent satisfaction. La violence, la persistance de ses désirs ne vient pas de ce qu'elle n'est point satisfaite, mais de ce qu'elle veut toujours plus qu'elle n'a obtenu. Comme elle a l'expérience du succès, elle ne désespère jamais de réussir; c'est ce qui fait qu'on se tue rarement par ambition.

Mais c'est dans les phénomènes sympathiques que se trouve la ppale cause, qui conduise la raison à la démonstration de l'impossibilité du développement dans une situation donnée. Et voyez combien de causes de suicide rentrent dans le désespoir produit par le désappointement de la sympathie! L'homme qui se voit déshonoré, celui que des coups de fortune imprévus ont forcé de manquer à ses engagements sont convaincus qu'ils perdront l'estime de leurs semblables, et cependant ils éprouvent le besoin de la posséder. Le besoin sympathique s'exalte au plus haut degré par l'impossibilité même de la satisfaction. Voyez en effet une passion toujours satisfaite, elle ne s'exaltera jamais; opposez lui un obstacle, plus la résistance sera énergique, plus l'exaltation sera vive. La satisfaction du besoin sympathique est infiniment plus rare que la satisfaction de l'activité ou de l'intelligence. Les faits, comme on le voit, rendent compte de l'inégalité et de la diversité des causes de suicide.

Il est certain que le désespoir complet, cause nécessaire pour qu'il y ait suicide est très rare. Ce n'est pas tant la perte radicale de toute espérance de bonheur futur, que l'exaltation de l'imagination à la vue de ses espérances détruites qui produit la plupart des suicides.

L'homme dans cette situation morale se préoccupe de ce qu'elle a d'horrible et perd de vue les consolations du passé, et les motifs d'espérance que présente l'avenir. Il est frappé du coup mortel dans l'intime conviction que nulle situation sur la terre ne peut plus lui offrir le bonheur. Ainsi, soit qu'en fait il y ait lieu pour lui à un désespoir complet, soit que ce désespoir naisse de la contemplation des espérances perdues, soit que celles qui restent n'empêchent pas le désespoir, il faut qu'il y ait pour causer le suicide désespoir complet; il faut donc pour arriver là réflexion et comparaison. La réflexion est l'élément indispensable; aussi les suicides instantanés sont-ils extrêmement rares. Les exceptions sont dans les cas où un seul fait accidentel produit immédiatement la démonstration de la perte de toute espérance. En tout autre cas cette démonstration est formée par une contemplation profonde et continue de la situation qui engloutit tout espoir. La condition indispensable est donc une longue réflexion; le suicide est le plus médité de tous les actes. L'imagination, il est vrai, contribue pour une part immense à conduire à ce désespoir complet. En effet la contemplation de l'esprit attaché à un seul fait partiel de notre situation le grandit, lui prête des dimensions effrayantes, et, si c'était est une infortune elle l'étend tellement qu'il comble toute perspective de l'avenir. Si à cette disposition se joint une imagination ardente elle jetera sur ce fait accidentel des couleurs lugubres et le fera saillir sur le fond de la vie humaine en relief horrible, et conduira bientôt à cet état qui précède et amène le suicide. Ainsi plus un homme a d'imagination, plus il arrive rapidement à la maturité du désespoir. — Plus l'existence est isolée, réfléchie, plus elle mène vite au suicide. Une nature sévère et âpre qui force l'homme à se concentrer prédispose plus à ce terrible dénouement du drame de la vie qu'une nature riante et féconde, qui invite l'homme à s'épanouir et à déployer ses facultés. Enfin un état social, qui met en exercice les forces d'un grand nombre d'individus est moins favorable à la mort volontaire qu'un système politique qui permet à chacun de concentrer son activité. C'est là ce qui explique les différences dans la statistique des suicides de tous les pays.

On a remarqué que presque tous les hommes qui se tuent prennent cette résolution pendant la nuit et l'exécutent le matin. C'est que la solitude et les ténèbres favorisent la réflexion. A leur faveur la pensée se reporte sur la situation qui afflige et après de longues méditations la démonstration décisive est trouvée.

On se tue plus dans les nations du Nord que chez les peuples du Midi. C'est qu'une nature froide et morte concentre les facultés de l'homme et le rend méditatif, tandis que le climat des contrées méridionales lui communique un tempérament expansif.

Les peuples modernes se tuent plus que les peuples anciens. Cela tient au théâtre où ces hommes paraissaient et à leurs habitudes politiques. Chez ces peuples, et surtout chez les Grecs et les Romains la vie extérieure était très animée: la nation entière vivait

sur la place publique, sans cesse entraînés dans le tourbillon des affaires politiques. Cette continuelle agitation laissait moins à la réflexion intérieure qui conduit au désespoir. Une autre raison se tire encore du climat tempéré sous lequel ces peuples vivaient.

C'est encore par les mêmes motifs que les hommes d'un âge mûr se tuent plus que les jeunes gens ; et que les femmes se tuent moins que les hommes. La raison en est que les jeunes gens conservent toujours de l'espérance dans l'infortune, tandis que dans les hommes la réflexion étant plus concentrée la démonstration doit être acquise plus vite. Les femmes qui se suicident le font presque toujours instantanément. C'est que leur esprit plus mobile et leur imagination plus vive s'exagèrent prodigieusement le mal accidentel et particulier les prédispose au désespoir.

On a vu des hommes au sein de la considération la plus méritée, jouissant de tous les avantages que procurent la santé, la fortune et une haute position sociale, se donner la mort sans motif apparent, par suite de ce dégoût amer qui suit l'expérience de la vie. C'est ce dégoût qui rend les suicides si communs dans les classes supérieures de la société. Chez les peuples policés les suicides sont plus fréquents que parmi les nations sauvages et peu civilisées. C'est une conséquence de la civilisation ; plus cette civilisation s'augmentera, plus les hommes profitant des lumières mises en commun se désabuseront promptement des illusions de l'espérance et acquerront la triste expérience de la vie.

Les résultats donnés par la statistique sur les suicides s'accordent avec les causes que j'ai assignées. Soulevons maintenant les questions psychiques qui s'y rapportent. Il en est trois qui se présentent immédiatement à la pensée.

1° Le Suicide est-il un acte raisonnable et moral ?

2° S'il est immoral, y a-t-il des circonstances où il soit bon et légitime ?

3° Enfin, le Suicide implique-t-il la conviction de notre dualité ?

Nous sommes ici bas pour nous développer ; nous arrivons à cette fin par la lutte, et non autrement ; nous ne nous développons qu'à cette pénible condition. La vie est donc une souffrance continuelle, à laquelle s'allie une joie également continuelle, résultant de notre triomphe sur les obstacles. Si nous arrivons à un état tel que toute espérance de bonheur soit détruite, qu'est ce que cela veut dire ? que dans les différentes voies par lesquelles notre nature avance à sa fin nous croyons apercevoir des obstacles que nos penchants naturels ne pourront jamais surmonter. Voilà donc dans quelle situation se croit celui qui prend la résolution de s'arracher la vie. Mais il est rare que cette vue soit juste ; car il est rare qu'un homme se trouve dans une situation qui lui interdise tout progrès vers sa fin. Je conçois qu'un homme cruellement désappointé tombe dans cette erreur, mais s'il est vrai qu'en général celui qui se désespère se trompe, il s'ensuit que la plupart des cas de suicide sont contraires à la raison et à la Morale. Car tant qu'il y a pour notre

la vie sert à q. q. chose, et on ne doit pas en sortir. Mais s'il se rencontrait un cas où il fût rigoureusement démontré à un homme que tout progrès lui est désormais interdit, serait-ce une raison pour se donner la mort? Je pense que nous ne sommes pas ici bas seulement pour nous développer, mais surtout pour nous élever, pour nous perfectionner par la manière dont nous obtenons ce développement. L'intelligence, l'activité, la sympathie ne parviennent sur la terre qu'à un développement bien borné, et bien éloigné de l'harmonie absolue dont nous avons l'idée. Le but pp.al de la vie, comme je le démontrerai, c'est de créer la personne humaine, qui sort toute entière de la lutte de l'homme sur la terre. C'est la lutte elle même qui est utile à l'homme, plutôt que les résultats de cette lutte, parcequ'elle seule fait toute sa dignité, en le forçant à être ce qu'il est, et ce qu'il ne serait pas sans elle. Ainsi, lors même qu'il n'y aurait plus de progrès possible, il y aurait toujours lieu à la lutte et au courage, et celui qui se tuerait alors commettrait un acte peut être encore plus immoral. Mais j'absous l'homme qui s'en rend coupable; il obéit à une douleur accablante, à un mal insurmontable, à un effroi qui obscurcit sa raison.

2° Y a-t-il des cas où le suicide soit absolument légitime? peut être. Mais ces cas sont extrêmement rares. Cela ne peut arriver que lorsque le bien qu'un homme cherche dans la mort est supérieur à celui qu'il pourrait encore obtenir sur la terre. Cela peut il arriver? Je le crois. Celui qui, par ex., pour sauver sa patrie se dévoue à une mort volontaire fait une action aussi bonne que glorieuse, et je ne saurais blâmer l'action d'une femme qui renonce à la vie plutôt qu'à l'honneur. C'est sous ce point de vue que nous devons envisager la mort volontaire et glorieuse de ces anciens Grecs et Romains, à côté desquels nous pouvons sûrement nommer notre d'Assas. Quant au suicide de Caton, que l'on a tant vanté, je trouve qu'il annonce plus d'orgueil que de véritable moralité.

3° Le suicide implique-t-il croyance à la dualité, et si l'homme était simple le suicide serait il possible? J'avoue qu'il est difficile de résoudre cette question d'une manière absolue. En effet, comme je crois à la dualité, il n'y a point de fait qui puisse m'indiquer ce qui arriverait si la dualité n'existait pas. Du reste je crois qu'au fond de la conscience de celui qui se tue il y a un sentiment sourd de dualité et de croyance à l'immortalité, sans quoi il ne se tuerait pas. Celui qui se suicide ne se fait jamais la question d'Hamlet, d'être ou de n'être pas. Il n'est question pour lui que de supporter telle ou telle situation plutôt qu'une autre. Quant à cette situation, la Providence nous a laissés dans le doute. Elle n'a pas voulu qu'une semblable vérité nous fût démontrée d'une manière absolue. Si cela était, l'empire des vivants serait déserté, et l'on se donnerait communément la mort pour arriver à une situation meilleure. Outre cette incertitude que Dieu a voulu jeter sur le fait de l'immortalité, nous avons encore une horreur instinctive pour la mort, horreur dont nous ne trouvons pas le moindre motif dans la raison. De plus, nous avons le sentiment sourd d'un devoir violé, sentiment auquel nous obéissons comme à une loi fixe et bien précise. ——

11e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

(Sympathie ... étendue et profondeur)

Les développemens de la dernière leçon ont dû éclaircir le sujet compliqué de la sympathie. Nous avons vu comment la sympathie associe tour à tour l'homme, et avec toutes les forces existant dans la nature, et avec celles qui ont l'analogie la plus grande avec lui, et enfin avec l'humanité, c.a.d. avec cette partie de la création dont la nature est identique à la sienne, comment elle l'attacha à son pays, c.a.d. à une association d'hommes qui ont des intérêts communs, à une famille, à des amis et enfin à la femme avec laquelle il vit. Dans ce développement de la sympathie à mesure qu'elle s'applique à un moindre nombre d'individus, elle devient plus intime et atteint un plus haut degré d'intensité. Elle perd en étendue ce qu'elle gagne en profondeur. Si dans l'amitié l'union est plus parfaite, cette perfection est acquise aux dépens de l'étendue.

Sympathie perd en -tendue ce qu'elle -gne en profondeur.

Mais la sympathie ne se complait pas moins en étendue qu'en profondeur: d'un côté plus l'association est nombreuse, plus la quantité de puissance étant considérable, plus dans ce cas croît le plaisir sympathique; d'autre part, plus l'union est intime et plus la sympathie est grande. Aussi observons-nous dans chaque individu et dans l'humanité tout entière que ce ppe aspire à l'étendue et à la profondeur. Le spectacle de l'histoire prouve cette tendance perpétuelle, qui ne va à rien moins qu'à l'association du genre humain tout entier. Elle dépasse les limites de la patrie, et aspire à s'étendre sur tout l'univers; dans des momens d'exaltation elle se livre à ce sentiment cosmopolite avec chaleur, abandon, et facilité. Mais peu satisfaite encore de ce besoin d'union avec toute la nature, besoin qui témoigne de son inépuisable ambition, elle ne s'arrête pas là, elle s'élève jusqu'à Dieu, dans le sein duquel paraît devoir s'appaiser cette soif d'étendue. En même temps que la sympathie aspire à se répandre sur un plus grand nombre d'êtres elle aspire à redoubler la perfection de ces associations en les rendant plus intimes; mais désespérée de ne pouvoir y parvenir dans les associations étendues, elle se rejette pour se satisfaire dans des associations moindres, ce qui lui permettant de se développer avec plus d'intensité. On ne peut se dissimuler cette double tendance de la sympathie.

-e aspire à devenir -lus intime et -étendue.

I

-stacles de la sympathie

Examinons quels sont les obstacles que rencontre la sympathie dans son développement, obstacles qui font que la sympathie est de tous nos besoins, de tous nos penchants primitifs le moins satisfait. Pour apprécier la nature de ces obstacles, pour montrer combien ils dépendent de notre situation actuelle, pour faire sentir la lutte que soutient la sympathie contre ces obstacles, et le triomphe de l'humanité sur quelques uns d'eux, il est nécessaire de reprendre les différentes conditions d'associations sympathiques exposées dans la dernière leçon.

-tions des associations sympathiques.

-rmonie intellectuelle.

Laissons de côté cette application de la sympathie tout esthétique, qui a pour objet la nature elle même, et les différentes forces analogues à la nôtre; bornons-nous aux applications de la sympathie dans le cercle de l'humanité. Le 1er lien qui existe entre les hommes c'est le lien intellectuel. Prenez un nombre d'hommes quelconque; faites que tous les individus qui composent cette réunion partagent les mêmes opinions, par cela seul il y a un lien entre eux; c'est le lien intellectuel. Quand ce lien n'existe pas, les autres peuvent exister jusqu'à un certain point, mais il est rare qu'une association puisse exister sans un certain nombre d'idées communes. Plus cette communauté d'idées est étendue, plus le lien est fort, et l'association intime.

Le défaut de cette communauté d'idées est la source d'une grande partie des factions qui divisent les états; elles résultent de ce que telle partie de la société a une opinion contraire à celle de telle autre partie sur un certain point; alors naît une division qui altère l'harmonie du corps entier.

2° Harmonie d'intérêts.

Réunissez un certain nombre de personnes; faites qu'elles s'accordent sur un certain but, un certain intérêt matériel, alors entre toutes ces personnes réunies se formera un lien, non plus intellectuel, mais un lien d'intérêt. De même que plus il y a d'idées communes entre un certain nombre d'individus, plus leur union est étroite, de même plus il y a dans une association d'intérêts communs, plus le lien en est intime.

3° Coalition de forces pour atteindre un même but.

Faites que dans cette association d'hommes, unis par le lien intellectuel et le lien d'intérêt, la puissance de chacun des membres soit mise en commun avec ce qu'ont d'intelligence, de pouvoir et de capacité tous les autres, et que tout cela aille à la satisfaction des idées et des intérêts communs, alors à l'unité qui résulte de la communauté d'idées et d'intérêts s'ajoutera un autre lien formé par le concours harmonieux de toutes les capacités vers un but désiré par l'égoïsme de tous.

Tels sont les trois grands liens des associations politiques, c.à.d. un peu nombreuses.

Plaisir résultant de ces trois conditions.

Le plaisir qui résulte de ces trois conditions se compose de celui que nous éprouvons quand nous causons avec une personne, et que nous lui trouvons les mêmes idées que nous, et de celui que nous éprouvons quand nous découvrons entre un autre et nous un intérêt commun, et de celui bien plus grand encore qui résulte de la mise en commun de tous nos moyens pour atteindre un même but. Supposez des hommes apercevant tour à tour chacun de ces grands liens, et ils éprouveront assurément chacun de ces plaisirs. Maintenant à la place de ces associations peu nombreuses mettez-en de très grandes, le plaisir croîtra avec l'étendue de l'association. S'il y a plaisir pour deux hommes qui découvrent entre eux communauté d'idées et d'intérêts, et qui s'associent on sent combien ce plaisir doit se multiplier dans une société de plusieurs millions d'hommes où il y a mêmes opinions sur un grand nombre de points, mêmes intérêts et coalition de forces.

L'application du lien social est dans ces trois choses, unité d'idées et d'intérêts et association de forces au profit de l'intérêt commun. Maintenant il est facile de comprendre les imperfections nécessaires de toute association politique ou particulière, d'en voir les causes, et d'apercevoir que l'humanité gravite sans cesse vers une plus grande harmonie d'idées, d'intérêts, et d'association de forces, tout comme elle gravite vers des associations de plus en plus étendues; et d'apercevoir enfin que la tendance sociale de l'humanité est de comprendre dans une seule association le genre humain tout entier. C'est ce que montre le spectacle de l'histoire en caractères énormes, qui sautent aux yeux, et qu'il est impossible de ne pas lire.

Les obstacles vont indiquer les remèdes, et nous allons voir que l'humanité gravite vers ces remèdes.

II

Obstacles à la sympathie, imperfections de nos sociétés

A quelles conditions 32 millions d'hommes peuvent-ils avoir les mêmes idées? Il semble que c'est une chose impossible; depuis que le monde est monde, l'humanité a continuellement travaillé à parvenir à cette harmonie d'idées, et elle n'y est point parvenue. Cette harmonie ne pourra exister plus ou moins qu'à cette condition que 32 millions d'hommes pourront communiquer entre eux; sans communication ils ne pourront s'entendre. Mais il ne suffit pas qu'ils puissent se communiquer pour

qu'ils aient les mêmes idées. Il faut de plus qu'ils arrivent par le même chemin au même degré de développement intellectuel, il faut aussi qu'ils aient reçu un enseignement commun, qui les ait élevés aux mêmes idées. Dans ces 3 conditions nous reconnaissons 3 buts vers lesquels gravite avec une force étonnante la société dont nous faisons partie.

Sous le rapport de la communication des idées.

La communication des idées étant une condition indispensable pour s'entendre, l'humanité doit tendre vers ce but; c'est là ce qui rend si sainte la liberté de la presse. Une autre condition pour que les membres d'une société parviennent à avoir les mêmes idées, c'est que les intelligences arrivent par les mêmes voies au même degré de développement. Ici, notre société est prodigieusement en retard. La découverte de l'imprimerie a été sous ce rapport un moyen d'une puissance incalculable; mais on n'a pas encore découvert un moyen analogue qui pût donner à tous les membres d'un grand peuple le même degré d'éducation; une inégalité effrayante de lumières est la plaie de nos sociétés, parcequ'il est difficile que des hommes différemment éclairés arrivent aux mêmes résultats, aux mêmes idées sur les mêmes choses. Le progrès intellectuel change la vérité; pour qui n'arrive que jusqu'à un certain point la vérité est tout autre; chacun plus ou moins avancé que son voisin regarde comme exclusive la portion de vérité qu'il possède. Il y a là peut être un obstacle éternel, mais certainement trop puissant pour laisser de long-temps se former une harmonie complète entre les intelligences. Cette inégale éducation existe à un haut degré au sein des sociétés modernes; mais elle existait encore à un bien plus haut degré dans les sociétés anciennes.

Sous le rapport de l'harmonie intellectuelle.

L'harmonie intellectuelle est un élément si indispensable de toute société politique que ne pouvant pas donner à tous les membres un degré égal d'éducation, on y a suppléé par un moyen qui date de fort loin; c'est l'enseignement de haut en bas des mêmes idées sur un certain nombre de problèmes, sur lesquels les hommes doivent s'entendre pour vivre ensemble; je veux parler des dogmes religieux sur tous les problèmes qui intéressent l'humanité. Faites qu'un enseignement commun soit donné à toutes les intelligences, elles ne comprendront pas au même degré et de la même manière les mêmes vérités, il restera des nuances, mais au fond elles s'entendront parfaitement. C'est ce qui fait que les sociétés modernes ont raison de

Christianisme.

dire que le christianisme a été pour elles l'élément social par excellence. Si vous prenez les sociétés modernes à quelque époque que ce soit, vous verrez que ce qu'il y a de commun à toutes les intelligences c'est le christianisme, c. à d. une réponse à chacun des problèmes que nous avons pour tâche de résoudre. C'est grâce à cette harmonie que les sociétés modernes existent; c'est grâce à des moyens analogues que les sociétés anciennes ont existé.

Possibilité d'arriver à la perfection.

Mais ce lien n'est qu'un palliatif, pour ainsi dire. En effet, vous qui comprenez profondément les dogmes chrétiens parceque votre intelligence est développée, vous ne les entendez pas comme le peuple. Le prêtre qui connait ou doit connaître parfaitement ces matières a beau prêcher aux enfants d'un village, jamais il ne fera passer en leur intelligence toutes les idées qui sont en lui: il restera donc entre ces intelligences, et ceux qui possèdent à un haut degré les dogmes élevés, sublimes du christianisme une très grande différence. Toutefois il y aura q. q. chose de commun

entre l'intelligence des premiers et celle des seconds, sans quoi l'association serait impossible.

Obstacles qui produisent cette impossibilité.

Nous avons parlé de la nécessité, pour établir l'harmonie intellectuelle, de la communication d'idées, de la nécessité que toutes les intelligences soient également développées, ou du moins qu'elles aient toutes accepté des idées communes. Voilà le lien intellectuel. On voit clairement les obstacles qui s'opposent à une association parfaite et à l'identité parfaite d'idées sur les mêmes choses. Ces obstacles sont d'une telle nature qu'ils ont toujours existé et qu'ils existeront probablement toujours, et par conséquent la société elle même sera toujours imparfaite. Mais comme la civilisation tend à donner de plus en plus aux intelligences un même degré de développement, l'imperfection va se diminuant progressivement, et elle est de nature à se réduire peu à peu à son minimum; c'est vers ce but seulement que l'humanité peut et qu'elle doit aspirer.

Toutefois ces obstacles vont se diminuant, et l'humanité marche à la perfection.

Même progrès pour la quantité d'idées mises en commun.

Indépendamment de la communication des idées, il y a une chose importante à considérer, c'est le nombre des idées communes. Or, c'est encore une tendance de la civilisation de mettre un plus grand nombre d'idées en circulation parmi tous les membres des sociétés politiques. On n'a qu'à consulter l'histoire sur ce point, on y verra un progrès sensible. Mais on s'apercevra aussi que l'obstacle n'est pas de nature à être jamais complètement surmonté. Pour qu'il y eut harmonie complète, il faudrait non seulement développer au même degré toutes les intelligences, mais encore les faire passer par les mêmes voies, effacer dans chacune d'elles la différence de nature. En y réfléchissant on verra que la vérité se produisant avec des modifications avec des différences dans chaque intelligence, l'harmonie complète sur toutes les idées est une chimère. Cependant le progrès de l'humanité va à cette chimère: chaque pas contient une augmentation, à chaque pas un plus grand nombre d'idées est mis en commun. C'est pourquoi dans ce sens les sociétés modernes sont plus parfaites que les sociétés anciennes.

L'humanité va donc à une chimère; sa destinée est d'approcher de plus en plus de cette perfection impossible.

3° unité d'intérêts.

A l'unité intellectuelle succède, comme lien social l'unité d'intérêt. Évidemment dans toute association politique il y a un intérêt général commun à tous les membres, ou au moins à la plus grande partie. Ceux qui ne continuent pas à partager l'intérêt commun feraient aussi bien de se retirer; mais il est évident que cela ne pourrait arriver que pour un très petit nombre, car ceux là même qui paraissent avoir de tout autres intérêts que ceux de leur patrie sont en réalité retenus par quelque intérêt commun; c'est le lien qui les attache fortement à la société dans laquelle ils vivent.

Ce que serait la perfection sous ce rapport.

Imperfections de nos sociétés.

Pour que l'association fût parfaite sous ce rapport il faudrait que tous les intérêts particuliers passent devenir des intérêts généraux; que, par exemple, dans chaque famille, dans chaque individu il fut évident et parfaitement compris que les intérêts de l'individu, de la famille, sont identiques à l'intérêt général. Cette identité ferait la perfection des associations sous ce rapport. On a fait à cet égard de très grands progrès dans les sociétés modernes. L'Économie politique est arrivée à ce résultat, que la plus grande prospérité de chacun des membres devait contribuer à la plus grande prospérité de l'état. Si ce principe était parfaitement démontré, si tous les esprits en convenaient, il ajouterait une force prodigieuse aux liens qui unissent les sociétés modernes, puisqu'il ferait sentir l'identité de tous les intérêts particuliers avec l'intérêt général. Tant que dans le sein de l'association restent des intérêts particuliers qui peuvent s'appeler particuliers et non généraux, l'association est imparfaite. Plus l'association est grande, moins il est possible qu'elle atteigne la perfection sous ce rapport. Si l'on favorise une industrie, combien les autres se plaignent! c'est là l'imperfection de l'ordre social; c'est une cause de relâchement et d'affaiblissement

l'association de toutes les capacités, et pouvoirs.

Ce que serait la perfection sous ce rapport.

Imperfections de nos sociétés.

Enfin, non seulement il faut entre tous les membres d'une société un certain nombre d'idées
et d'intérêts communs, mais ce qui achèverait la perfection de l'ordre social ce serait l'association
de tous les pouvoirs et de toutes les capacités vers un but commun. Mais cette association, il ne faut
pas l'entendre autrement qu'on ne doit l'entendre. Si mon rêve se réalise, les membres d'une
société croiront, seront parfaitement persuadés qu'en faisant ce qu'ils font, en exerçant une
industrie particulière, en développant leur intelligence dans un certain sens, ils contribuent pour
une part déterminée et proportionnée à leur capacité, ils contribuent, dis-je, à un resultat général,
à un resultat national. On arriverait là, si la société était organisée de manière que l'harmonie
de toutes les professions fût parfaitement claire, s'il y avait entre ces différentes professions, entre
tous les développemens individuels, un enchaînement, un engrainement, p. à. dire, qui fit sentir
à chaque individu qu'il met la main dans le tout. Nous sommes bien loin d'être arrivés à ce
résultat; on n'a pas même le droit de le déclarer possible. Mais pourtant la civilisation
est allée perpétuellement dans cette direction; chaque individu à une époque donnée peut
mieux se rendre compte de l'utilité de ce qu'il fait, qu'il ne le pouvait dans une organisation
précédente quelconque.

III.

l'histoire prouve que l'humanité s'avance vers ces 3 chimères: unité intellectuelle, unité d'intérêts, association de pouvoirs.

Si vous comparez l'organisation sociale, telle qu'elle est résultée de la révolution française
avec ce qu'elle était auparavant, c. à. d. avec la féodalité, et de nouveau la féodalité avec
l'organisation Romaine, Athénienne, ou Egyptienne, vous vous apercevrez que le progrès continuel
de l'humanité tend aux trois chimères, que nous avons indiquées d'abord; parceque la condition
pour apercevoir le progrès du genre humain, c'est de connaître la perfection. Toujours est il
que l'humanité n'est pas capable d'arriver à l'organisation qu'on peut rêver, mais qu'elle
peut y arriver de plus en plus, sans y toucher jamais.

Le progrès de l'humanité est tout intellectuel.

Si on veut y regarder d'un peu près on verra que la perfection de l'association politique
et le progrès de l'humanité vers cette perfection sont purement une perfection et un progrès
intellectuels. En effet cette harmonie, dont nous parlons, de tous les intérêts des différens membres
d'une association, évidemment cette harmonie dépend de deux découvertes, intellectuelles l'une
et l'autre. Il n'est pas possible que cette harmonie existe, ou du moins soit dans la nature
des choses, sans que nous le sachions; c'est donc à l'intelligence à faire successivement cette
découverte. Il n'est pas possible, d'autre part, que de cette harmonie de tous les intérêts doive
résulter une certaine organisation sociale, sans que nous en découvrions les veritables pp^{es}.
De toutes les façons c'est à l'intelligence de faire le progrès, de retablir une harmonie, qui

l'harmonie d'idées, d'intérêts et de pouvoirs dans la nature des choses.

est dans la nature des choses. Il n'est pas dans la nature des choses que toutes les forces individuelles
de l'humanité fussent aux prises comme dans l'état actuel, qu'il s'élevât entre les hommes
des rivalités, qui séparent leurs intérêts. Il n'y a dans l'humanité que certains besoins
qui demandent à être developpés, et donc on conçoit très bien l'harmonie de prime abord.
On comprend très bien un ordre de choses, dans lequel non seulement les intelligences, mais les
forces individuelles iraient à leur but sans rivalité, sans être obligées de se le disputer.
Cela est accidentel tout comme les obstacles, que rencontrent les forces individuelles, l'intelligence
et la sympathie; et qui sont le pp^e de cette lutte des forces, de cette diversité d'idées, qui sépare
et désunit toute espèce de société. L'harmonie n'est pas contradictoire, elle est dans la nature

La vie de l'humanité est un retour à travers les obstacles vers cette harmonie.

des choses, et la tendance de notre nature va à retablir cette harmonie; c'est notre situation
qui rend nos forces hostiles. La vie de l'humanité n'est qu'un retour perpétuel vers cette
harmonie, que notre situation rend difficile, mais non pas, ~~et~~ probablement, impossible.
Au commencement, les associations sont des familles, toutes hostiles les unes aux

Historique.

autres; un pas se fait, la tribu succède à la famille, et puis la cité à la tribu. Un pas
se fait encore, et la cité conquiert autour d'elle, et soumet un pays qu'elle traite en vaincu

progrès vers l'harmonie d'intérêts.

et qui quelque temps après réclame l'égalité de droits avec la cité ; alors se forme une nation
d'une nature très bornée, qui se compose de l'élément de la cité et de l'élément de la campagne
et sont les organisations provinciales encore en pleine vigueur dans la Suisse, où pourtant
des insurrections récentes menacent de les renverser. A ces nations très circonscrites succède
la féodalité, à laquelle succède l'organisation que nous voyons actuellement établie chez
nous. Mais aujourd'hui on sent poindre la société Européenne. C'est ainsi que l'humanité
rétablit peu à peu à la sueur de son front une harmonie établie par Dieu lui même ; ce progrès
est incontestable ; cette harmonie est au fond de la nature humaine, puisqu'elle y aspire
continuellement.

progrès vers l'harmonie intellectuelle.

Il en est de même sous le rapport intellectuel, au commencement la race humaine est
profondément ignorante ; et pourtant il n'est pas dans sa nature d'ignorer. Car nous voyons
qu'à mesure que l'humanité avance, il y a accumulation de vérités, retour vers
l'harmonie des idées, harmonie qui est au fond de la nature humaine. Dans la sphère
intellectuelle, tout comme dans la sphère sympathique l'humanité tend à rétablir malgré
les obstacles ses droits primitifs.

progrès de la puissance active.

Il en est de même aussi de nos facultés actives. au commencement, l'homme est
complètement impuissant, la nature extérieure l'écrase, et l'anéantit, pour ainsi dire.
Mais il se met à agir, et peu à peu il abaisse les montagnes, il traverse les mers, il
subjugue la nature, il en fait une esclave, que dis-je ? il en fait un moyen, un serviteur
a mesure que la civilisation avance, l'humanité née pour vivre en sympathie, pour
connaître la vérité tout entière, pour dompter la nature, c.à.d. le théâtre sur lequel elle se
développe, l'humanité placée dans une situation où ses ppés sont enfermés dans une
prison d'obstacles, l'humanité en vertu de la force excentrique qui est en elle travaille
à détruire, à renverser péniblement tous ces genres d'obstacles, jusqu'à ce qu'enfin elle
arrive à une harmonie complète, à une domination complète de l'homme sur la nature
sans doute la perfection est à jamais impossible, mais la destinée de l'humanité est d'y
arriver, d'en approcher de plus en plus près. Voilà tout ce qu'il y a d'identique dans
le développement de l'humanité ; et la pphie de l'histoire n'est que l'intelligence
de tout cela.

IV.

Ce qui afflige la Sympathie

Ce qui trouble et afflige la Sympathie de l'individu, ce sont les imperfections qu'elle
rencontre inévitablement, et en très grand nombre, dans cette harmonie vers laquelle sa
nature aspire incessamment. Lorsqu'au sein d'un pays vous voyez se déclarer dans une
grande portion des membres associés des idées contraires à ce que vous regardez comme vrai,
ou que vous voyez vos coassociés poursuivre des intérêts opposés, votre sympathie est profond[ément]
blessée ; ou bien encore, quand vous voyez les activités, les capacités diverger, vous vous sentez
pour ainsi dire, partagé en deux par cette divergence. C'est par ces trois points que le
patriotisme est sans cesse blessé. Ainsi, la Sympathie dans ce côté de son développement est
continuellement affligée, et jamais complètement satisfaite ; le fût elle au sein du pays,

1° Insatiabilité de la sympathie sociale en étendue

à peine le serait elle qu'elle aspirerait à réunir à l'association une plus grande partie de
l'espèce humaine. En admettant la possibilité de la perfection sociale, elle aspirerait à
s'étendre au delà de ses limites, et comme elle ne pourrait s'étendre, il est facile de voir
comment ce besoin, cette passion sympathique est tout aussi insatiable, tout aussi insatisfai[te]
que l'intelligence et l'activité. C'est sous ce point de vue que nous avons dit que la
sympathie aspirait à l'étendue aussi bien qu'à la profondeur.

Différence de la sympathie social et de l'amitié.

Ce qui fait la différence de la Sympathie sociale et de l'amitié, c'est que dans la
première il y a tout au plus harmonie d'idées et de but, et association de puissance ;
tandisque, ce qui constitue l'amitié, c'est que l'on se sent complété par un être qu'on
complète à son tour. Sans doute il y a du plaisir à se sentir d'une association en pa[rt]

vous sentez que ce qui vous manque de capacités les autres le possèdent, de sorte
qu'en formant un total de puissance et de capacités on atteindrait facilement le but de
l'association. Mais comme ce qui vous manque n'est pas là sous vos yeux, la sympathie
se développe à un dégré très faible, et d'autant plus faible que l'association est plus
nombreuse, car alors les perfections qui vous manquent deviennent des abstractions, et ne
s'individualisent point, on voit moins quel membre de l'association possède telle ou telle
capacité. L'élément de l'amitié entre pour peu dans le sentiment patriotique; il n'éclate
avec force que dans l'hypothèse de deux hommes qui se complètent l'un par l'autre. Ici
comme l'union entre deux moitiés d'être est sentie de part et d'autre, le lien qui les unit
est tout autre chose que le simple lien social. Plus ce complément réciproque est parfait,
comme il arrive entre l'homme et la femme, c.a.d. plus il y a harmonie d'idées et contraste
de caractères, plus aussi l'association est parfaite.

Insatiabilité de la sympathie en profondeur.

Nous sentons tous le besoin, le désir de pousser cette union le plus loin possible; il n'est
personne qui n'éprouve le besoin de connaître l'amitié et l'amour. Cela indique la réalité de
cette soif de la sympathie d'arriver toujours à un dégré de profondeur et d'intimité qui ne
se rencontre point dans la vie sociale. Mais il est tout à fait dans la nature des choses que
le phénomène de la sympathie produise en amitié et en amour la réalisation effective de cette
union. Car puisque notre nature y aspire sans cesse on conçoit un ordre de choses dans
lequel ce qu'elle désire lui serait donné immédiatement, sans qu'elle eut besoin de
surmonter les obstacles, qui rendent aujourd'hui sa satisfaction extrêmement rare. Il y a
sans doute pour chacun de nous un autre homme, qui possède toutes les qualités nécessaires pour qu'il
y ait entre lui et nous une amitié parfaite; mais la plupart ne le trouvent pas. Chacun
de nous arrive en ce monde avec le besoin de trouver cet ami, avec la certitude et l'espérance
non inquiète de le rencontrer. Avant l'inexpérience de la jeunesse, qui nous fait ajouter foi
à la réalisation de nos vœux, nous nous formons un idéal d'ami; et si tôt que nous
entrons sur la scène du monde, à la rencontre du premier homme qui parait, nous nous
livrons; mais comme on arrive bientôt à se convaincre qu'on s'était trompé, on fait
de nouveaux essais. Mais dans l'âme la plus parfaite on finit toujours par rencontrer
quelques imperfections qui ne ressemblent pas à l'idéal. L'amitié parfaite, tout comme
l'amour parfait et durable ne sont pas réalisables en ce monde; il arrive toujours que
vous n'êtes pas pour moi tout ce que je désirerais, et que je ne suis pas pour vous
tout ce que vous désireriez.

Résumé sous le rapport de l'étendue et de la profondeur, de satisfaction complète.

Ainsi dans les deux sens dans lesquels se développe la sympathie, elle est obligée
de parcourir deux routes également semées d'obstacles, de désappointements et jamais elle
n'arrive à une satisfaction complète.

V.

De la sympathie dans la jeunesse,

Dans la jeunesse le besoin sympathique se développe avec une immense énergie,
elle va à tout, elle est pour ainsi dire, panthéistique; elle s'étend non seulement jusque sur
nos concitoyens mais sur l'humanité tout entière, jusque sur la nature extérieure elle même,
il n'y a pas de terme à l'illusion par laquelle on débute, on se croit aimé de tout
le monde, adoré de toutes les femmes, on se répand partout, parceque on croit qu'on va
s'unir à tout. Mais dans un âge avancé, la sympathie fatiguée des approuve
ce développement dans tous les sens; elle réunit tout le besoin d'affection sur un être

et dans la vieillesse.

unique; mais elle arrive encore au plus grand des désappointemens, elle trouve que
ce n'est pas là ce qu'elle cherchait; et dans la vieillesse elle arrive à un retour
vers ce qui seul peut la satisfaire, vers Dieu, bien sûre qu'il soit capable de
contenter tous ses besoins. De là ce retour religieux et découragé de la vieillesse, tandis que
la religion de la jeunesse voit Dieu partout, et porte un caractère plus joyeux.
Tel est le développement habituel de la sympathie; elle peut obtenir une grande
satisfaction, mais jamais une satisfaction entière, jamais une satisfaction complète./.

12e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

Résumé de la Leçon précédente.
Sympathie, penchant social.

La Sympathie, nous l'avons vu, est un penchant éminemment social. Tous les hommes suivant chacun un but que les autres suivent tous en même temps, si une sympathie instinctive ne les portait à s'unir, la plus grande partie de la vie se passerait dans les hostilités. La Raison peut bien conseiller aux hommes, comme moyen efficace et bon, d'associer leurs forces et leurs intelligences, et de les redoubler en les unissant à celles des autres; mais avant que la Raison soit assez éclairée pour faire ce calcul, l'homme est attiré vers l'homme, l'homme s'associe à l'homme, avant de savoir les avantages de cette union.

Sympathie avec les natures analogues... croît en proportion de l'analogie.

La Sympathie a pour premier effet de mettre l'homme en communication avec tout ce qui a vie dans la nature, et cette communication est d'autant plus étroite que les êtres répandus autour de nous présentent les symptômes d'une plus grande similitude avec nous: plus ils sont rapprochés par leurs propriétés des propriétés de notre nature, et plus nous sympathisons avec eux, notre sympathie croît à mesure que croît l'analogie de nature.

... avec les natures semblables à nous.
Harmonie, association, union.
Jamais union entre un grand nombre de personnes.
Idéal de perfection; obstacles qui empêchent les sociétés d'y arriver. C'est là que va l'humanité.

Mais ce n'est là que son application la plus étendue et la plus faible; elle aspire à l'harmonie, à l'association et à l'union. L'harmonie a lieu quand nous découvrons dans une nature semblable les mêmes idées qui sont en nous; elle nous cause un plaisir plus vif que tout plaisir simplement esthétique: l'association nous fait éprouver le plaisir plus grand encore de sentir notre force mettre en commun ses facultés avec les facultés dont sont douées des natures semblables. Le lien de toute association n'est toujours que celui de la coalition de puissance augmenté quelquefois de celui de l'harmonie des idées; mais jamais il n'y a le lien de l'union, qui ne peut exister qu'entre un petit nombre d'hommes. On peut en réfléchissant à ces imperfections se former un idéal social, le comparer aux sociétés existantes, et voir quels sont les obstacles qui les empêchent d'être semblables à l'idéal. On s'apercevra bientôt que c'est vers cet idéal de perfection que va l'humanité depuis qu'elle existe.

La Sympathie sociale vise à l'intimité et à l'étendue.

La Sympathie sociale vise à l'intimité et à l'étendue; elle se développe suivant ces 2 lois. Quand dans une grande association elle découvre harmonie d'idées, et alliance de forces, comme le lien de l'amitié y est impossible, comme elle ne peut arriver dans une association d'hommes un peu vaste à un degré d'union, dont elle se sent susceptible, elle se répand sur peu d'individus; et dans ce cas elle obtient de plus grandes satisfactions, et parvient à un plus haut degré de développement. L'amour la bienveillance, l'admiration peuvent se ramener à l'amitié.

4°
Moyen employé par la sympathie pour se satisfaire, langage artificiel. Obstacles; jamais elle satisfaite en étendue.

Il y a deux choses à observer: 1° Le moyen qu'emploie la sympathie sociale pour se satisfaire, et sans lequel il n'y aurait ni harmonie d'idées, ni alliance de forces, ni union ni communication; 2° les obstacles qu'elle rencontre. Le moyen qu'elle emploie c'est le langage artificiel, par lequel les hommes se pénètrent réciproquement, la faculté par laquelle le besoin sympathique se traduit au dehors. Mais jamais elle n'est pleinement satisfaite en ce monde. Il est possible qu'après bien des progrès l'humanité parvienne à l'unité sociale, mais alors même il restera les imperfections inhérentes aux associations moindres; jamais il n'y aura ni harmonie d'idées complète, ni organisation telle que chacun sente qu'en faisant son bien il concourt pour sa part au bien général de l'association. Et en supposant même qu'on parvînt jusque-là, la sympathie ne serait pas encore satisfaite, elle voudrait aller au delà de l'humanité, elle voudrait s'unir étroitement à toutes les forces contenues dans l'ample sein de la nature.

5°
Impossibilité sous le rapport de la profondeur.

Sous le rapport de la profondeur, les obstacles sont aussi insurmontables. Peu rencontrent l'ami qu'il leur faudrait. Il est rare qu'une nature trouve précisément la nature qui lui convient; je dis même qu'elle n'existe pas; car aucun ami ne

pourra jamais remplir tout le vide qui est en moi; et je suis incapable de remplir tout le vide qui est en lui. Aussi les amitiés les plus sincères et les amours les plus tendres et les mieux consolidées finissent toujours par laisser au fond de l'âme l'ennui, la tristesse et le découragement. Ici, il y a entre ce que nous voulons et ce qui est possible une immense distance.

Coup d'œil sur tout ce qui précède.
1° L'homme a une destinée; deux moyens de la découvrir. celle que nous avons choisie.

Le point de départ de nos recherches a été celui-ci : l'homme, comme tout être possible, a une destinée. Il y a deux moyens de la découvrir : 1° ou il faut examiner comment vont les hommes, d'après quels types ils se conduisent; 2° ou il faut consulter la nature humaine, et voir à quelle vocation la condamne sa constitution. De ces deux méthodes nous avons rejeté la première, comme ne portant pas sa raison en elle même et comme pouvant nous égarer. Nous avons donc pris de préférence la seconde; et

2° Comment conduits à reconnaître 2 destinées, l'une vraie, naturelle, l'autre réelle?
3° Comment découvrir l'une et l'autre?

remarquant que la destination d'un être pouvait être modifiée par les circonstances au milieu desquelles il se développe, nous avons été conduits à rechercher dans l'homme deux destinées, celle qu'il aurait, abstraction faite des conditions attachées à son développement actuel, et celle qu'il a réellement ici bas. Pour découvrir sa destinée naturelle, idéale, il faut prendre sa nature telle qu'elle est, indépendamment des conditions dans lesquelles elle se trouve; et puis, pour arriver à sa destinée réelle, il faut partir de sa destinée idéale et voir comment elle est modifiée par les conditions qui accompagnent en ce monde son développement. C'est la méthode vraie, la méthode logique.

4° Dans la constitution humaines 3 choses : intelligence, activité, sympathie.
L'intelligence est faite pour tout connaître;

En prenant la nature humaine telle qu'elle est, et dans son ensemble, on y trouve comme élémens constitutifs l'intelligence, l'activité et la sympathie. Que veut l'intelligence? Connaître complètement, et elle ne se sent pas incapable de cette connaissance. Si vous lui révélez la moitié de toutes choses, elle ne sera pas contente, elle voudra l'autre moitié; sa destinée naturelle est de connaître et de comprendre le secret de toutes choses.

Je doute que nous nous sentions une puissance telle, qu'elle se juge capable de tout; elle se sent une faiblesse, une imperfection radicale, qui ne vient pas des obstacles mais d'elle même : en supprimant les obstacles, elle se sentirait encore partielle, parce qu'elle sent qu'elle n'est pas la force unique, et que puisqu'il existe d'autres forces elles aussi ont une certaine quantité de choses à faire. Toujours est-il évident que la force

L'activité pour épuiser toute la puissance dont elle se sent capable, et qui n'est pas épuisée en ce monde.

qui est en nous est loin d'atteindre ce qu'elle peut atteindre, et qu'il lui faudrait un plus grand développement pour épuiser la source de puissance, qui est en elle; et c'est là précisément sa vocation.

La Sympathie pour s'unir à tout, pour obtenir entre elle et toutes les forces une harmonie complète.

Quant à la Sympathie, son développement est infini comme celui de l'intelligence. La raison ne sent pas pourquoi il n'y aurait pas harmonie entre toutes les intelligences, pourquoi le monde ne serait pas arrangé de façon que tout l'ensemble des forces concourût au résultat total, pourquoi chaque force ne le sentirait pas et ne s'associerait pas avec toutes les autres forces. La Sympathie ne comprend pas pourquoi ce qui manque à toute force individuelle ne serait pas complété par une union, que nous ne concevons pas dans l'état actuel des choses, pourquoi alors chaque âme n'aurait pas le sentiment de ce que chacun met en commun et de ce qu'elle y met elle même.

5° Les 3 rêves sont notre vocation.

S'il n'y a rien dans ce rêve que notre nature ne veuille, et que notre raison ne comprenne, je dis que ce rêve est notre vocation, vocation idéale relativement à ce qui se passe ici-bas. Si la raison ne trouve pas ce rêve absurde, et y voit au contraire la perfection, il est absurde de dire que l'imparfait est réel et non pas le parfait; or, si l'imparfait est réel, à plus forte raison doit l'être la perfection.

6° Inconvéniens si ce rêve, si cette vocation idéale eut été réalisée dès le commencement.

Supposez que ce rêve, que cette vocation idéale, primitive, eut été accordée dès le commencement à toutes les forces, il en fut résulté deux grands inconvéniens : 1° si

nous eussions été placés dans une situation telle, que nous ayons compris toute la vérité, que nous eussions obtenu tout le développement de notre activité, s'il y eut eu harmonie parfaite de toutes les forces, aucune force n'aurait senti et apprécié le bonheur, l'obstacle n'existant pas, la sensation n'aurait pas existé, et la sensation n'existant pas il n'y aurait pas eu ce contraste, sans lequel le bonheur ne peut être ressenti. 2° nous n'aurions pas été dignes de ce bonheur, pas plus qu'une horloge n'a le mérite et la gloire de marcher régulièrement. Attendu que notre nature eut opéré tout cela sans l'intervention d'elle même, bonheur et vertu, dignité morale, tout cela n'aurait pas existé.

[…] nature humaine a […] elle tout ce qu'il faut […] réaliser cette vocation. […] qui s'y oppose, ce […] les obstacles de sa […]dition actuelle.

Ce qui s'oppose à l'accomplissement de cette vocation, ce n'est pas la nature humaine, elle a en elle même tout ce qu'il faut pour l'accomplir, et la preuve c'est qu'elle y aspire sans cesse. Ce qui prouve la différence entre notre destinée réelle et notre destinée vraie, ce sont les conditions actuelles de notre développement, et dont l'existence est attestée par les obstacles qui sont en opposition avec notre destinée. Qu'y a-t-il dans notre constitution qui fasse, qui produise cet obstacle, qui empêche notre intelligence de tout connaître, la force de tout faire, la sympathie de parvenir à ce degré d'harmonie, d'alliance et d'union, dont elle se sent capable? Ce serait là une belle recherche; peut être la ferons-nous un jour, et arriverons-nous à poser que l'obstacle est non dans notre nature mais hors d'elle, et que, puisque ces obstacles s'opposent continuellement à nous, notre but idéal reste avec les tendances, qui nous y font aspirer. Toute notre vocation est un retour vers notre vraie destinée par la défaite des obstacles.

7° […]otre vocation est un […]tour vers notre vraie […]stinée par la défaite […] obstacles.

Si c'est réellement là la tendance de l'humanité, il est évident que nous avons donné sa véritable définition à notre condition actuelle et à la vie humaine, en disant qu'elle est un retour de l'homme à sa vraie destinée à travers les obstacles et par la défaite des obstacles.

8° […] qu'il a pour soutenir […] lutte: 3 instrumens, ou […]cultés, une Volonté pour […] manier, une raison […] gouverner la Volonté.

Par quels moyens l'homme soutient-il la lutte contre les conditions qui l'enveloppent et le limitent de toutes parts, comment renverse-t-il ou affaiblit-il les obstacles qui le séparent de sa vraie destinée? Qu'a-t-il en lui pour faire cette conquête successive? Des instrumens ou facultés, une volonté pour les manier, et une raison pour gouverner la volonté. Au début nous ne savons rien, mais nous avons l'intelligence; nous ne pouvons rien, tout nous est hostile, mais nous avons à notre disposition la faculté loco-motrice; il n'y a entre nous aucune association, mais nous avons les moyens d'en établir entre nous un très grand nombre, la faculté expressive. Nous avons donc pour moyens de soutenir la lutte, 3 instrumens, 3 facultés. De plus nous avons la raison pour comprendre et la liberté pour choisir le meilleur gouvernement pour arriver à notre but. Il est une chose que nous devons rappeler encore, c'est l'impossibilité du retour complet vers notre vraie destinée, d'où nous voyons qu'il est absurde de penser que cette vie soit définitive. Le saut serait trop brusque si après cette vie nous passions de suite à notre véritable vocation; et après ce temps de tribulations, de combats et de fatigues on voit clairement la nécessité d'une continuation d'épreuves, dans un monde que nous ne connaissons pas.

[…]ssité d'une continuation […]preuves dans une […]tre vie.

Avant la rencontre des circonstances de la condition humaine notre nature ne peut les connaître, elle n'obéit qu'aux tendances aux penchants qui sont en elle. Si jamais ces penchants n'étaient arrêtés, si notre nature agissait toujours sans obstacles et conséquemment sans effort, elle ne sentirait pas en nous les moyens qui nous été donnés pour renverser ces obstacles. Mais à peine notre nature vient elle à s'éveiller qu'elle rencontre des bornes et des empêchements: aussitôt notre nature blessée souffre, et c'est en pleurant qu'elle entre dans la vie. Mais à peine

9° […]vant la rencontre […] obstacles, notre […]ture n'obéit qu'aux […]chants.

à la 1ère rencontre des obstacles, concentration spontanée; révélation du pouvoir que nous avons sur nos facultés.

souffre-t-elle de la rencontre de ces obstacles, que par un mouvement subit et spontané
elle opère contre eux une réaction; alors elle se concentre; et réunit toutes ses forces
dispersées pour les diriger simultanément contre l'obstacle; c'est le fait de la concentration
instinctive ou spontanée. Dans ce mouvement nous est révélé notre pouvoir, nous sentons
que nous pouvons concentrer nos forces, que nous pouvons agir par la volonté et la liberté sur
nos facultés rebelles.

1r degré de la lutte, état de l'enfant et de l'animal. Tout va sous l'influence des penchants

Inconvénients de cet état.

Pendant tout le temps de l'enfance, les moyens donnés à l'homme de connaître, d'agir
et de sympathiser ne se développent que sous l'influence des penchants; c'est le premier
degré de la lutte; c'est la vie de l'animal et de l'enfant. Le grand inconvénient de
cet état c'est qu'il n'y a rien de calculé dans la conduite de l'enfant, c'est que rien n'a
de suite. Il obéit, par exemple, à la curiosité, et si tout à coup une nouvelle passion s'élève
il va de ce côté, et abandonne la satisfaction de la première; il est toujours l'esclave
de la plus forte. L'enfant ne sait pas sacrifier un bien présent à un plus grand
bien futur, ni souffrir un mal léger pour obtenir un grand bien dans l'avenir. Quand
la fatigue arrive, la passion disparaît, tout est dans le désordre; la Raison n'est pas
venue pour comprendre et le but de la vie et les moyens d'y arriver. C'est la vie passionnée

10°
Vie raisonnable; 1r dégré

Mais un jour la Raison s'éveille, comprend ce que fait notre nature, et voit dans
ses tendances fatales la révélation du véritable bien auquel elle aspire. Elle observe dans
le développement passionné le grand inconvénient qui en résulte, elle voit que pour un
bien actuel souvent nous attirons sur nous un grand mal, que pour n'avoir pas su
souffrir un mal assez médiocre nous nous privons d'un très grand bien; que le bien pour
nous c'est l'énergie, la concentration; elle comprend le but de la vie humaine, et ses
conditions, et les moyens de parvenir à ce but nonobstant les obstacles qui s'y opposent;
elle comprend qu'elle a le droit de commander. En un mot, elle calcule et pose le but
et se met pour ainsi dire, entre les penchants de notre nature et la volonté; elle prend leur place et
commande à la volonté. C'est le 1r dégré de la vie raisonnable; c'est la vie égoïste.
Il n'y a pas d'égoïsme dans la vie passionnée; non pas que notre nature n'aspire à son
bien, mais elle ne comprend pas qu'en obéissant aux penchants nous ne cherchons, en
définitive, que notre bien.

11°
Vie raisonnable, 2e dégré, ou vie morale

La Raison fait un nouveau pas et nous tire de l'intérêt bien entendu. Un jour elle
comprend que, comme nous avons un bien, de même les autres êtres ayant une certaine
nature ont aussi un bien, et que de tous ces biens résulte un bien total, que de l'accomplissement
de toutes les destinées résulte l'ordre universel. alors notre bien devient un élément du bien de
toute la création, du bien en soi. alors on peut faire son bien de 2 façons, ou parcequ'il est
notre bien, ou parcequ'il fait partie du bien absolu: notre conduite est ou égoïste, ou morale

12°
Vie Religieuse.

Plus tard la Raison comprend que ce bien absolu est l'expression de la pensée et de la
volonté de Dieu: alors aux motifs précédents se joint le motif religieux, celui d'accomplir
la volonté de Dieu. On peut alors faire une action par quatre motifs, ou par un seul ou
par 2 ou par 3. C'est pour cela que les gens pieux tiennent souvent la même conduite dans
des cas particuliers que les hommes égoïstes, les hommes moraux, ou les hommes passionnés. Ils
doivent tous, en effet avoir la même conduite, si leur intelligence ne les trompe pas. Toutefois
nous comprenons qu'il est plus beau de faire notre bien par raison que par égoïsme; et
de là l'obligation de nous conformer à cette découverte; car il suffit que la Raison
aperçoive une vérité, pour que, si cette vérité tombe dans la pratique, elle se sente obligée
de la faire. — Voilà le développement complet de toute la vie humaine. La lutte contre
les obstacles interposés entre nous et notre vrai destinée est tantôt simplement passionnée,
tantôt simplement raisonnable, tantôt morale, et tantôt religieuse.

13°
Le plus haut dégré dans la pratique morale.

Par dessus tout cela des hommes qui se demandent pourquoi la vie actuelle, une
destinée qui demande un accomplissement au milieu de conditions contradictoires à cette
destinée. Ils ont compris à quoi sert
souffrir. Ceux-là font leur bien avec résignation et espérance. C'est le plus haut dégré dans la pratique morale.

Lutte de la paresse contre l'activité; lutte des passions indomptées contre les calculs de
Raison; c'est la lutte la plus profonde. Lutte entre la vie passionnée et la vie calme:
lutte enfin de toutes les passions entre elles, l'une ne pouvant être satisfaite qu'au préjudice des
autres

13e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

[Division de la Morale.]

La Morale a toujours été regardée comme une science qui a pour objet de déterminer la destinée de l'homme en cette vie. De tout temps elle a été divisée en deux parties; dans la première on recherche ce que c'est que la destinée d'un être; dans la seconde, l'idée du bien étant donnée, on examine quel est le bien, et quelle est la destinée d'un être particulier, et nommément de l'homme.

[Morale générale; Morale particulière.]

La 1re partie s'appelle Morale générale, la seconde Morale particulière. La Morale particulière proprement dite n'a pour objet que de déterminer le plan de conduite que devrait suivre l'homme dans l'état d'isolement; mais puisque toujours il vit dans la compagnie de ses semblables, une partie fondamentale de la Morale particulière est la Morale sociale, ou le Droit naturel.

[Division de la Morale particulière: Morale personnelle; Morale Sociale, ou Droit Naturel. Il ne nous reste à faire que cette dernière partie.]

Il ne nous reste plus à traiter que cette dernière partie. Dans tout ce qui a été dit jusqu'ici nous avons supposé l'homme dans l'état d'isolement. Aussi les ppes que nous avons posés suffisent bien pour tracer les règles qu'il devrait suivre, et les devoirs qu'il devrait accomplir s'il vivait isolément, mais ne suffisent pas pour faire connaître ses rapports et ses devoirs sociaux. Nous possédons les bases de la Morale personnelle; nous ne possédons pas encore celles de la Morale sociale.

[Résultats de nos recherches précédentes.]

Observons que toutes nos recherches précédentes n'ont eu pour but que de déterminer la valeur précise de certains mots, auxquels tout le monde attache une idée, mais une idée vague, et que la pphie doit définir avec une précision rigoureuse. Les résultats que nous avons obtenus se retrouvent dans l'esprit et dans la langue de tout le monde. C'est là la tâche de la pphie; elle consiste à éclaircir les données communes.

[Rapports existant dans la Société entre l'homme et l'homme, l'homme et les choses. Naissance de deux idées qu'il est nécessaire de définir avec précision: Justice... Propriété.]

L'homme se développant au sein de la société se trouve face à face avec deux sortes de réalités, des choses et des personnes, qui toutes deux peuvent l'aider à se développer, ou devenir obstacles à ce développement. A voir ce qui se passe d'homme à chose, et d'homme à homme, on s'aperçoit qu'il s'établit entre l'homme et les choses, et entre l'homme et ses semblables des rapports différents. Il prend sur les unes un empire, qu'il ne se permet pas sur les autres. De là deux idées capitales, qu'il est important de déterminer, celle de Justice, et celle de propriété. Quand nous aurons une idée nette de la Justice, nous tiendrons le nœud et le secret de nos rapports sociaux; et quand nous saurons précisément ce que c'est que la propriété, nous connaîtrons tous les rapports qui s'établissent entre l'homme et les choses.

Maintenant nous allons sortir l'homme de lui même, et voir quels faits sont engendrés dans ses relations nouvelles. Jusqu'ici nous n'avons examiné que les moyens et les obstacles qu'il rencontre dans son développement: nous allons voir quelle est la nature de ces moyens et de ces obstacles.

[Définition de l'Injustice. Le bien c'est notre développement, notre mal toute borne à ce développement. Le mal ne varie pas suivant la nature de l'obstacle, mais se mesure sur la quantité d'empêchement. Mais il y a des cas où la qualification d'injuste est donnée à l'auteur de l'obstacle, et celle de mauvais.]

La Justice est une idée, qui a été définie de bien des façons; et il faut avouer qu'il est difficile de la préciser. Replaçons-nous dans la condition de l'homme, et suivons les phénomènes qui se déroulent en lui, quand il est en communication avec les choses extérieures. Son bien, c'est son développement; son mal c'est tout empêchement, toute restriction, toute borne à ce développement. L'obstacle, étant ce qui borne son développement, est le ppe de tout mal; c'est à ce titre que nous l'appelons mauvais. Quelle que soit la nature de l'obstacle, cela ne fait rien au mal produit en nous, le mal reste mal, qu'il vienne d'un corps brut, ou d'une personne. Le mal ne varie pas suivant la nature de l'obstacle; mais cette propriété d'être mauvais se mesure sur la quantité d'empêchement, sans aucun égard à l'objet d'où il nous arrive. Cependant dans certains cas, nous déclarons non seulement mauvaise, mais encore injuste, la cause extérieure qui produit en nous le mal. Je sais bien ce que veut dire la première qualification, mais non la qualification d'injustice. Quel est le sens de ces nouveaux mots, injuste, injustice?

Il est évident que pour que nous appelions du nom d'injuste la cause extérieure qui produit en nous un certain mal, et d'injustice ce mal lui même, tandis que dans d'autres cas nous qualifions simplement de mauvais, l'auteur de ce mal, il faut qu'il y ait certaines

Circonstances qui font qu'il y a injustice dans certains cas de la production du mal et pas dans d'autres cas:

circonstances qui fassent que dans le premier cas il y ait injustice et non pas dans d'autres. Appliquons nous à rechercher ces circonstances.

D'abord il n'y a pas injustice toutes les fois qu'il y a mal. La sphère de l'injustice est comprise dans celle du mal.

En premier lieu, nous voyons que l'injustice est moins étendue que le mal. Il y a une foule de cas, où un mal est produit sur nous, sans que nous le qualifions d'injuste la cause extérieure qui le produit. La sphère de l'injustice est contenue dans la sphère du mal. L'injustice implique le mal: il faut donc qu'il y ait du mal en ce monde pour que l'injustice existe.

C'est une force qui produit sur nous le mal.

Tout ce qui peut produire en nous un mal quelconque est une force; car rien ne peut agir sur nous qu'une force; on a donc le droit de dire que dans tous les cas où un mal nous est causé, c'est une force qui est l'agent.

1° Il faut que l'agent soit considéré comme une personne.

Je suppose que le mal me soit fait par un de ces êtres, que nous appelons choses, je suppose qu'une tuile me tombe sur la tête, appelerai-je cet acte injuste? Evidemment non; je n'appliquerai pas non plus cette dénomination à l'acte d'un animal qui me blessera, parceque je ne regarde pas cet être comme une personne complète. Il faut que nous regardions l'agent comme une personne; c'est la première condition pour que le jugement d'injustice ait lieu.

2° Il faut que la personne ait produit le mal librement, avec intention et intelligence.

Je suppose que la personne agisse sur moi, mais contrainte, et qu'elle me fasse un mal qu'elle n'ait pas voulu et consenti, et d'autre part qu'elle n'ait pas prévu ce qui devait resulter pour moi de son acte, qu'elle m'ait fait un mal sans comprendre les conséquences de son acte, sans avoir l'intelligence du dommage qu'elle devait me causer. Dans ces trois cas je ne dirai point que son action est injuste. Donc 2e condition pour que le mal soit une injustice, c'est que l'agent l'ait produit librement, avec intention et intelligence.

3° Il n'est pas nécessaire que la personne ait réussi. Il suffit que le mal ait été voulu, délibéré, et que l'agent ait essayé de le produire.

Est il nécessaire que la personne ait réussi dans ses tentatives de me causer un mal? Si par des circonstances indépendantes de sa volonté, ce mal n'eût pas été produit, son action serait elle moins qualifiable d'injuste? Tout le monde répondra qu'en effet elle est injuste. Il suffit donc que le mal ait été voulu, délibéré, que l'agent ait essayé de le produire pour qu'il y ait lieu au jugement d'injuste.

4° Je ne puis être injuste envers moi même. Il faut qu'il y ait deux personnes, un agent, et un sujet.

Je sais quel est mon bien, et je fais mon mal, je le fais sciemment; ma conduite est immorale, absurde, déraisonnable, mais y a-t-il de ma part injustice? Jamais personne ne s'est traité d'injuste, pour s'être nui à lui même. Il faut donc qu'il y ait deux personnes, l'une qui commette le mal, l'autre qui l'éprouve.

Conditions propres au sujet:

1° Il faut que le sujet, aussi bien que l'agent, soit une personne.

Nous avons considéré les conditions propres à l'agent; nous devons aussi considérer celles qui sont propres au sujet. J'agis sur un arbre, je le coupe et il résulte que j'interromps le développement d'un être, qu'un mal est produit; mon action est elle injuste? Non; le mal fait aux choses n'est pas qualifiable d'injuste. Il faut que l'auteur du mal, et celui qui le souffre soient des personnes.

2° Il n'est pas nécessaire que la personne, à qui nous faisons ou voulons faire une injustice, le sache.

De plus, il n'est pas nécessaire que la personne, à qui nous faisons ou voulons faire du mal, le sache. On m'a confié un dépôt pour le remettre à un individu; je le garde et il l'ignore, il meurt, et je retiens le dépôt. Quoique le défunt ne connaisse pas le dommage que je lui ai fait, mon action n'en est pas moins injuste. Le sont autant de circonstances à déterminer dans la définition du cas de l'injustice.

Pourquoi parcourir toutes ces circonstances.

Nous parcourons toutes ces circonstances, parceque ces hypothèses répondent à autant de définitions, qui ont été données de l'injustice. Nous avons dû les examiner pour voir par où ces définitions sont incomplètes.

Examen de différentes définitions:

1° Il faut qu'il y ait égalité entre les deux personnes.

On a dit qu'il fallait qu'il y eût égalité entre les deux personnes. Mais, si un être d'une nature intérieure vous causait quelque mal avec toutes les circonstances nécessaires que nous avons signalées, croyez vous qu'il ne commettrait pas à votre égard

réfutation.

un véritable injustice? Et s'il existait des anges, le mal qu'ils pourraient faire aux hommes
avec les conditions précédemment ~~posées~~ énumérées ne serait-il pas qualifiable d'injuste?
que dis-je? N'accusons-nous pas souvent d'injustice Dieu lui même?

[L]'injustice est la [vio]lation des lois de la [ra]ison. a ce titre, le [ma]l que je me fais [sci]emment à moi même [ser]ait une injustice. [Ce c]aractère est commun [à] tout mal commis [sci]emment, et ne fait [pas] distinguer spécialem. [le c]ar. d'injustice.

Une autre définition de l'injustice consiste à dire qu'elle n'est autre chose que la
violation du devoir et des lois de la raison, que c'est mentir en action à sa propre
pensée. Mais cette définition ne renferme pas les circonstances constitutives de
l'injustice. Il est vrai que quand nous faisons mal sciemment, notre pensée reconnait
que telle chose est vraie, et notre action la dément en faisant telle autre chose contraire.
Mais, quand je me fais sciemment du mal à moi même et aux choses il y a
également ce démenti de mon acte à ma pensée : cette circonstance est commune
à tout mal produit avec intention, elle n'est pas particulière à l'espèce de mal appelé
injustice, et par conséquent ne le caractérise pas.

[. . .] On ne peut l'appliquer [à] l'intérêt personnel;

Pour on interpréter l'injustice par l'intérêt personnel, ou par l'intérêt général?
Mais d'abord, souvent l'intérêt personnel est d'un côté, et de l'autre nous voyons ce
que prescrit la Justice ; souvent nous regardons l'acte juste comme le sacrifice de
l'intérêt personnel. En second lieu, dans l'intérêt général il y a deux élémens, d'abord
mon intérêt particulier compris dans l'intérêt général, et puis la part de chacun des
autres. Le 1er élément rentre dans ce que nous venons de dire de l'intérêt personnel;
quant au second, il faudrait avoir défini l'intérêt général ; cette application n'en est
pas une ; on n'a fait que reculer la difficulté.

[. . .] plus que par [l'in]térêt général.

En vertu des exclusions que nous venons de prononcer, nous voyons qu'il suffit
que le mal ait été voulu pour qu'il y ait possibilité d'injustice, que l'auteur ait
agi avec liberté et intelligence, toutes conditions qui peuvent être comprises sous
le mot intention. Il faut de plus que l'agent et le sujet soient des personnes. Mais
il faut une autre condition, q. q. chose de plus profond qui soit le caractère spécial
de l'injustice, une dernière circonstance capitale, la Responsabilité du sujet, contre
lequel l'acte est produit.

[Der]nière condition à [ajou]ter à toutes celles [que] nous av. énumerées: [Res]ponsabilité du sujet.

[Ap]plication de cette [Re]sponsabilité.

Ma Raison me dit nettement quel rôle je remplis en ce monde ; ma nature me
pousse vers le but que je dois atteindre. Mais entre moi et ce but, ce bien de ma
nature, il y a des obstacles, et la Liberté m'est donnée pour les vaincre. Ma Raison
me dit qu'il dépend de moi de faire ou de ne pas faire mon bien ; mais aussi ma
Raison m'apprend que je suis chargé de l'accomplissement de ma destinée, que j'en
suis responsable, non seulement comme étant mon bien propre, mais un élément
du bien absolu. Je suis chargé de faire mon bien, et par conséquent nul autre ne le peut
faire à ma place. Je pourrais être doué d'intelligence et de Liberté sans être
capable d'accomplir ma destinée, ou sans en être chargé, et alors il n'y aurait plus
d'injustice possible à mon égard. Les choses aussi accomplissent un bien, une destinée,
mais elles ne la comprennent pas, elles ne la sentent pas, n'en sont pas chargées,
n'y participent en aucune façon, et n'y sont pas obligées : c'est Dieu qui
l'accomplit en elles. Mais vous, vous avez l'obligation de faire votre bien, vous
en êtes responsable, et dès lors vous avez droit à vous développer, et quiconque
empêche ce développement est injuste.

Ainsi, pour qu'il y ait injustice, il faut qu'il y ait mal fait ou voulu à un
être chargé de l'accomplissement de sa destinée. En un mot, intentionalité dans l'agent,
responsabilité dans le sujet. Tels sont les deux termes indispensables dans la définition
de l'injustice. Supprimez l'une ou l'autre de ces deux circonstances et l'injustice disparait.

[Deux] termes, seuls [éga]lement indispensables [à] la définition de [l'in]justice : intentionalité [de l'a]gent, et [res]ponsabilité du sujet.

14e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Notre objet était d'opposer d'abord avec précision les caractères constitutifs du fait d'Injustice, et d'ajouter à cette opposition les motifs qui justifient la qualification d'injuste attribuée à l'acte dans les circonstances déterminées.

[Pourquoi il y a sur la terre non seulement bien et mal mais encore justice et injustice ?]

Ce qui fait qu'il n'y a pas simplement mal ici bas, mais encore injustice ; ce qui fait qu'il n'y a pas seulement bien, mais aussi justice, c'est qu'il y a ici-bas un être obligé d'accomplir sa destinée. Nous sommes déterminés à nous développer par des penchants de notre nature, ou par notre nature elle même qui y tend perpétuellement. Mais il arrive que, si nous n'étions pas doués de Liberté et de Raison, ce développement ne s'accomplirait pas, ou du moins serait éternellement renfermé dans des bornes très-étroites. Faites abstraction des combinaisons au moyen desquelles notre esprit parvient à développer son activité et son intelligence ; faites abstraction de ce pouvoir de concentration qui nous est propre, supprimez en un mot dans l'homme le pouvoir gouvernant, et demandez-vous ce que serait l'espèce humaine ; vous verrez que dans cette hypothèse elle serait demeurée

[1° L'homme est chargé d'accomplir sa destinée.]

stationnaire comme toute espèce d'animal ; peut être même n'aurait elle pas pu se conserver ; car Dieu en lui donnant à un haut degré la Liberté et la Raison, lui a concédé à un plus faible degré ce qui peut suppléer à ces deux facultés, c. a. d. l'instinct. Le fait que l'homme ne se développerait pas s'il ne se mêlait de ce développement, et que des moyens lui ont été remis pour l'opérer démontrent qu'il est chargé du soin d'accomplir sa destinée, d'arriver à sa fin ; et c'est cette intervention continuelle qui fait de l'homme une personne. Et non seulement il est chargé de cet accomplissement en vertu de sa constitution ; mais il en a le devoir, il y est obligé. Après avoir été pendant long-temps déterminé à connaître, à agir, et à aimer par la seule impulsion de ses penchants, il reconnait que dans ces trois penchants est

[2° Il y est obligé.]

son bien, sa destinée, et bientôt après que ce bien est un élément du bien absolu, de l'ordre universel. Le jour où il s'élève à cette seconde conception, les mobiles qui le font aller à sa destinée ne sont plus seulement les penchants, mais un motif rationnel, le sentiment du devoir. Tout homme qui laisse languir son intelligence ou son activité, qui néglige de s'associer, de s'unir à d'autres hommes se sent coupable, sent qu'il ne fait pas son devoir. Et qui le déclare coupable ? c'est sa Raison. Dès que la Raison a déclaré une chose bonne en soi, notre être se sent obligé de la faire. Ainsi, dans la vie sociale, dès que la raison a conçu et décrété qu'une chose est un bien pour un de nos semblables, dès lors, si nous ne sommes pas corrompus, si nous avons gardé la naïveté de notre nature, nous nous sentons obligés de contribuer à ce bien, si nous en sommes capables. Tout ce que la Raison déclare bon en soi nous impose l'obligation de le faire.

Nous venons de poser deux faits incontestables, c'est que 1° l'homme est chargé d'accomplir sa destinée ; 2° que c'est pour lui une obligation.

[Naissance des notions de devoir et de droit.]

Si je me sens obligé de faire une chose, c'est un devoir pour moi de la faire, et si c'est un devoir pour moi c'est, en même temps un droit relativement aux êtres raisonnables auprès desquels je me développe. Voilà la véritable origine des notions de devoir et de droit. Tout ce qui est devoir chez un autre m'apparait comme son droit : tout ce qui est devoir pour moi est droit aux yeux des autres.

[Mal ;]

Faites qu'une force extérieure agisse sur un être ainsi constitué, et mette obstacle à l'accomplissement de sa destinée, par cela seul que cet accomplissement devient borné, il y a mal. Mais, comme nous l'avons vu, il n'y a injustice qu'à la condition

[Injustice.]

dans l'agent de la prévision de l'atteinte qu'il doit porter à mon droit. L'injustice est proprement la violation intentionnelle du droit.

Distinction entre le bien et le mal réels, et le bien et le mal moral.

Indépendamment du bien et du mal réels, c.à.d. de l'accomplissement et du non-accomplissement des destinées, il naît dans les rapports d'homme à homme, c.à.d. entre des natures intelligentes chargées d'aller à leur fin un autre bien et un autre mal; c'est ce bien et ce mal qu'on appelle bien et mal moral. Selon que nous accomplissons ou non notre destinée, il en résulte notre bien ou notre mal réel, original. Mais comme je suis chargé d'accomplir moi même cette destinée, j'ai le mérite de l'avoir accomplie et outre le bien réel il se produit un autre bien dans le respect que j'ai pour mon devoir, dans l'accomplissement de mon développement par moi avec préméditation à l'occasion du bien réel qui s'accomplit en moi. Que si je n'accomplis pas ma destinée, non seulement il y a mal, mais je suis coupable, il y a de plus mal moral. Tout cela peut exister dans un individu isolé, et ces deux sortes de biens et de maux se retrouvent aussi dans les relations sociales pour les mêmes raisons, et dans les mêmes circonstances. Si je m'oppose au développement d'un autre, si je viole quelqu'un de ses droits, il y a mal réel produit en lui, et en moi mal moral.

Le bien moral présuppose le bien réel.

Telle est la différence qui sépare ces deux espèces de biens et de maux. L'un de ces biens présuppose l'autre. En effet, si nous n'avions pas une destinée à accomplir, nous ne pourrions pas vouloir l'accomplir ou ne la pas accomplir; en d'autres termes, si la production du bien et du mal réels était impossible, le bien et le mal moral le serait également.

Devoir de Bienveillance. Ce devoir n'établit pas un droit chez les autres, comme dans le rapport du juste et de l'injuste.

Par delà le rapport du juste et d'injuste est une autre distinction, mais qui dérive des mêmes ppes. Empêcher une créature, chargée de l'accomplissement de sa destinée, de l'accomplir, c'est être injuste. Mais est-ce là le seul devoir envers nos semblables? Non, sans doute; la conscience universelle répond que ce n'est pas assez de ne pas empêcher l'accomplissement de la destinée d'autrui. Rigoureusement nous ne devons à nos semblables que de ne leur pas faire de mal; mais par delà cette obligation négative en est une autre positive celle de leur faire du bien, la bienveillance, la charité, la générosité. Dans le fait de la justice, je respecte un droit, si non je suis injuste: dans le devoir de bienveillance, rien ne nous prescrit positivement ce que nous devons faire. Ainsi la Bienveillance ne peut pas être imposée, la Justice l'est toujours. Si j'empêche l'accomplissement de la destinée d'un de mes semblables, il a le droit de me dire: j'ai droit à cet accomplissement, vous m'empêchez d'y arriver, vous êtes injuste. Si un homme a besoin de mon secours, et que pouvant l'aider je ne l'aie pas fait, il n'a pas le droit de me dire ce que peut dire le précédent. Le devoir de bienveillance résulte de la conception d'un bien moral possible; le mérite consiste à le faire. Je vois l'un de mes semblables dans la misère; et cette situation non seulement lui est pénible, mais s'oppose à ce qu'il développe les ppes constitutifs de sa nature. Je suis riche, je puis le tirer de cet état, voilà un bien à faire. J'examine si en le faisant je ne porterais pas atteinte au pouvoir que j'ai d'opérer mon propre développement; si cette atteinte n'est pas notable, par cela seul que j'ai conçu ce bien faisable, je suis obligé de le faire. Le ppe de tout devoir de bienveillance et de charité m'oblige de contribuer à l'ordre autant qu'il est en moi. Au fond, tout devoir se ramène à l'observation de l'ordre en toutes choses, soit en moi, soit dans les autres, avec cette différence que mon bien particulier est à ma charge, et que celui des autres n'est pas à ma charge. Je me sens obligé de secourir mon semblable, mais cela ne donne pas à autrui le droit de réclamer mon secours

Rapports de l'homme aux choses.

Voyons maintenant les rapports qui s'établissent dans la rencontre de l'homme avec les choses. Est-il possible que l'homme commette une injure envers les choses et envers les animaux? Première question à résoudre.

Est-il possible que l'homme commette une injustice envers les choses, et nommément envers les animaux?

Les animaux sont q.q. chose d'indécis qu'on hésite ordinairement à ranger dans l'une ou l'autre catégorie des hommes et de choses. Une pierre, un arbre sont bien évidemment des choses, parcequ'on ne remarque en eux aucun signe de Liberté et d'Intelligence; dans l'homme on reconnait une personne, parcequ'on y trouve positivement les deux qualités requises. Mais l'animal est-il une personne? C'est ce qu'il est difficile de décider, parceque l'animal ne donne aucun signe certain d'intelligence et de Liberté. Les droits que nous avons sur les choses deviennent incertains quand on les appliquent à cette créature flottante qu'on appelle animal.

Pouvons-nous être injustes envers les animaux? s'il est prouvé qu'il n'y a pas lieu à injustice envers les animaux, il le sera à plus forte raison pour les plantes et les minéraux.

A quelles conditions peut on commettre une injustice envers un être? Cette question a été résolue par les développements qui précèdent: si on accepte les conditions que nous avons énumérées, il sera très facile de décider à quelles conditions nous serions injustes envers les animaux. Nous ne pouvons pas être injustes envers eux à moins qu'ils ne soient chargés d'accomplir leur destinée et obligés à cet accomplissement. La question se réduit donc à savoir si ces deux conditions existent pour les animaux. Or, à quels signes nous reconnaissons-nous chargés de l'accomplissement de notre destinée? À ce signe que nous concevons que nous avons une destinée, et quelle elle est; nous savons que si nous n'avions pas des moyens mis en nous par Dieu, nous ne l'accomplirions pas, que ces moyens sont suffisants pour l'accomplir, et qu'il dépend de nous de les mettre en usage ou de les négliger: à tous ces signes nous nous reconnaissons responsables et chargés de l'accomplissement de notre destinée. Mais il est parfaitement évident que l'animal, même le plus intelligent, ne possède pas un dégré suffisant de Raison pour connaitre qu'il a une destinée; il est très évident de plus qu'il ne sent pas que suivant qu'il agira de telle ou telle façon il accomplira ou n'accomplira pas cette destinée. Il a un certain dégré de volonté, et un certain dégré d'intelligence, mais ni sa volonté ne s'élève jusqu'à la Liberté, ni son intelligence jusqu'à la Raison. Des penchants le poussent, comme nous, vers sa destinée: il a assez d'intelligence pour reconnaitre les objets vers lesquels l'entraine sa nature, et assez d'empire sur lui même pour se diriger vers ces objets. Mais l'animal ne s'élève pas jusqu'à la généralisation de ce phénomène qui se répète à chaque instant; il ne s'élève pas jusqu'au raisonnement que, puisque sa nature le pousse vers certains objets, sa destinée est d'atteindre ces objets, qu'il est chargé et obligé d'intervenir dans cette poursuite. S'il ne raisonne pas, il n'est pas libre; il peut vouloir, ou ne pas vouloir, mais jamais d'après un plan déterminé par lui. De là vient qu'il n'est pas perfectible: si l'homme est perfectible, c'est qu'il a conçu la fin définitive de sa nature, et qu'il peut en approcher par des moyens que combine sa Raison. Tandisque l'animal vit au jour le jour sans combiner ce qu'il a fait hier, et ce qu'il fera demain, sans avoir généralisé sa situation. On ne peut donc pas dire qu'il soit chargé de sa destinée, et par conséquent il n'a pas de droits à réclamer de nous, et il n'y a pas d'injustice possible de lui à nous. Mais de ce que les animaux n'ont pas de droits, s'ensuit-il que nous ayons celui de faire un mal, d'interrompre l'accomplissement de la destinée naturelle de ces êtres, appelés choses, de modifier, de troubler l'ordre physique au profit de la destinée d'un seul?

Jusqu'à quel point pouvons nous produire le mal dans un être qui n'a aucun droit?

Jusqu'à quel point pouvons-nous produire un mal, quand nous ne blessons aucun droit? Il est évident que dans nos rapports avec les animaux, 2 cas peuvent se présenter. D'abord, si nous n'attentons pas à la destinée d'un animal, il attentera à la nôtre. C'est ce qui arrive quand je suis face à face avec une bête féroce. De deux choses l'une, ou mon mal sera fait, ou je ferai celui de l'animal. Mais il est évident que de deux êtres, dont l'un est chargé d'accomplir sa destinée et qui a le droit et le devoir de le faire, et dont l'autre a aussi une destinée à accomplir, mais n'en est pas chargé, le 1er a tous les droits imaginables de tuer l'animal dont l'existence serait un obstacle à son développement.

Distinction de l'ordre physique et de l'ordre moral; supériorité de l'un sur l'autre.

Mais dans le cas où nous nous emparons de l'animal, où nous le dépouillons de sa laine, où nous courbons le bœuf sous le joug, où nous le tuons pour nous nourrir, avons-nous le droit dans ce cas d'une simple utilité de faire le mal? Ici apparaît nettement un fait incontestable, c'est la supériorité de l'ordre moral sur l'ordre physique; supériorité établie par Dieu même qui a voulu et qui consent qu'il en soit ainsi. Excepté l'homme, aucune force naturelle n'est morale, parceque aucune n'est chargée de remplir sa mission. Il est impossible de considérer les différentes forces de la nature

(y compris les animaux,)

autrement que comme des instrumens. Notre intelligence et notre Raison veulent que toute cause première raisonne, et soit intelligente et Libre. Toutes celles, qui manquent de ces qualités, elles ne les regardent que comme des émanations de causes supérieures qui les possèdent. Tout l'ordre physique n'est que l'expression de la volonté de Dieu, et les forces naturelles sont comme des ressorts organisés par sa main, et mis là pour produire leur œuvre.

Nous avons le droit de troubler l'ordre physique au profit de l'ordre moral.

En présence des choses, nous sommes en présence de ~~de~~ Dieu, mais comme elles n'ont pas de ~~plan~~ à elles, nous avons devant nous des agents passifs créés par Dieu, et qui ne sont autre chose que l'expression de sa volonté et de sa puissance. Nous aussi, nous sommes les créatures de Dieu, mais il a mis en nous le devoir de développer nos facultés, et de les développer indéfiniment; il nous a indiqué une mission claire et positive; or, nous ne pouvons parvenir au plus grand développement possible de nos facultés qu'en nous asservissant, qu'en tournant à nos fins les forces divines ou naturelles. Et nous avons le droit de le faire par tous les moyens possibles; car si cet asservissement de la nature à nos fins n'était pas dans la volonté de Dieu, il ne souffrirait pas que nous puissions empêcher le développement des autres destinées, et que nous prissions sur les choses un tel empire; puisque nous le prenons il le veut et le permet. Il y a donc deux ordres ici-bas, l'ordre physique, et l'ordre moral qui est le nôtre: si l'ordre moral ne peut s'accomplir que par l'asservissement de l'ordre physique, nous avons tous les droits imaginables de produire ce désordre physique, et de transformer toute la nature en instrumens; jamais l'humanité n'a hésité sur ce point. Ce droit est fondé sur l'énorme distance qu'il y a entre les motifs qui nous poussent à notre fin, et ceux qui poussent à leurs fins les forces extérieures.

Réfutation de Rousseau.
1° Tout ne dégénère pas entre les mains de l'homme; l'ordre moral gagne.

« Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, dit Rousseau, tout dégénère entre les mains de l'homme » L'homme a son ordre qu'il juge supérieur à l'ordre physique; et comme son ordre ne peut être établi que par le désordre physique, il prend sur lui, et il en a le droit, de détruire l'un au profit de l'autre, et ainsi tout dégénère dans l'ordre physique, mais tout se perfectionne dans l'ordre moral.

2° Le désordre physique sert toujours au perfectionnement de l'ordre moral.

Rousseau est allé plus loin; il a prétendu que tous les changemens apportés par l'homme dans l'ordre physique étaient nuisibles à l'homme, c.a.d. que la nature, telle qu'elle est quand l'homme n'y a pas touché, telle qu'elle est encore dans certaines parties de la terre est plus favorable à la plus grande puissance, au plus grand développement de la nature humaine, que la nature, telle qu'elle est dans les pays civilisés, domptée, adoucie, entrecoupée de canaux, défrichée. Tout le monde voit, au contraire, que ces changemens ont un résultat utile, sans quoi l'humanité ne les aurait pas produits. Évidemment, non seulement tout ne dégénère pas entre les mains de l'homme, mais encore le désordre physique produit par l'homme profite à l'ordre moral.

Telles sont les ppales circonstances qui fondent ce droit que l'homme s'est arrogé sur les choses. Mais si le désordre physique produit par l'homme n'est pas un mal, c'est seulement à la condition qu'il profite à l'ordre moral. Mutiler à plaisir un arbre, c'est q.q. chose de déraisonnable: faire souffrir et tuer un animal sans aucune utilité, c'est un acte plus que déraisonnable, c'est une cruauté de produire à pure perte une souffrance dans un être.

15e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

[Margin: que nous avons déjà dans la fixation des rapports de l'homme à l'homme, et de l'homme aux choses.]

[Margin: Continuation de l'étude des rapports de l'homme aux choses.]

*[Margin: **Propriété.**]*

[Margin: Ce sujet donne lieu à 3 questions:]

[Margin: 1o L'homme a-t-il le droit d'user des choses?]

Nous avions à déterminer deux choses, d'abord le pp̃e des rapports qui s'établissent entre l'homme et l'homme, et le pp̃e de ceux qui s'établissent entre l'homme et les choses. Nous avons fixé les premiers, et commencé à exposer les bases des derniers. Nous allons continuer dans cette leçon à étudier le même sujet; il est celui là même qui est désigné dans tous les traités de Droit naturel sous le titre de La propriété.

Le mot de propriété, qui exprime à un certain degré le droit que l'homme s'arroge sur les choses, ce mot dans son application la plus ordinaire est plus étroit que la nature des choses; il n'en représente qu'une circonstance. Placer l'homme en présence de la nature, et faites que la concurrence des autres hommes soit supprimée, imaginez un solitaire qui habite une île où aucun autre homme ne vient lui disputer l'usage des choses, dans cette situation une seule question se présente, à savoir si cet homme a le droit d'user des différentes choses qui l'entourent. Mais si nous introduisons dans cette même île d'autres hommes ayant sur les choses le même droit que le premier, nous voyons se soulever d'autres questions. L'homme solitaire avait-il le droit d'user des choses jusqu'à la destruction ou n'est-ce qu'une fiction sociale? Et s'il avait ce droit, les compagnons que nous lui avons donnés, tout comme lui. Voilà donc plusieurs hommes qui ont également le droit d'user des choses: comment se réglera cet usage non plus d'eux aux choses, mais d'eux à eux; c'est là la vraie question du droit de propriété. Un certaine chose étant donnée, si j'ai le droit d'user des choses, j'ai le droit d'user de celle-ci, mais des circonstances peuvent-elles faire que je puisse légitimement la défendre à tout autre, et m'en arroger l'usage exclusif? quel est le fondement de ce droit? est-il légitime? est-il un droit? Cette question est bien différente de la première? De plus, ce dernier droit étant accordé, s'ensuivra-t-il que je puisse ~~la~~ déléguer ma propriété dans le cours de ma vie, ou au moment où je vais mourir? ai-je le droit, par un acte signalant ma sortie de ce monde, de la transmettre à qui bon me semble, d'en disposer à mon gré? Dans ces trois questions est renfermé tout le sujet de la propriété.

[Margin: 2o L'homme en société avec d'autres hommes a-t-il le droit de s'arroger l'usage exclusif d'une chose?]

[Margin: 3o A-t-il le droit de céder sa propriété à qui bon lui semble pendant sa vie ou au moment de la mort?]

*[Margin: **1re Question.**]*

[Margin: Plus haute que les deux autres; n'appartient pas au Droit naturel.]

De ces trois questions les deux dernières sont de pures questions de Droit naturel; la 1re est plus haute, elle est indépendante du Droit naturel. Car en supposant qu'il n'y eût qu'un homme sur la terre, il serait obligé, s'il était raisonnable, de discuter son droit sur les choses, droit en vertu duquel il détourne de leurs fins les différents êtres qui l'entourent, des fins que Dieu leur a assignées pour les appliquer à sa propre fin, en vertu duquel il trouble, il altère, il détruit jusqu'à un certain point l'ordre physique au profit de son ordre, de sa fin particulière.

[Margin: 1o Le droit d'user des choses n'a jamais été mis en question.]

Assurément si l'homme n'avait pas ce droit, il y a bien long-temps que l'homme serait coupable envers les choses, envers Dieu, l'auteur de l'ordre physique. En effet, depuis qu'il y a des hommes sur la terre, ils n'ont jamais mis ce droit en question; ils ont commencé par en user: c'est un grand argument à priori en faveur de sa légitimité. C'est pourquoi nous devons plutôt chercher ici son origine, sa vraie raison, sa racine que ses titres à la légitimité. En cherchant d'où il vient, sa source véritable, sa légitimité nous apparaîtra d'elle même.

[Margin: 2o Ce qui constitue ce droit de l'homme sur les choses, c'est que l'homme se possède et que les choses ne se possèdent pas.]

Ce qui fait que l'homme use des choses, et a droit d'en user, c'est qu'il est maître de lui même, qu'il se possède, tandis que les choses ne se possèdent pas, ne s'appartiennent pas. L'homme a un Maître, qui est lui; l'homme, parcequ'il a un maître ne peut pas être possédé; les choses, parcequ'elles n'en ont pas, peuvent l'être. Reste à montrer comment et à quelles conditions l'homme est et devient maître de lui même, et comment et pourquoi les choses ne peuvent jamais acquérir sur elles mêmes cet empire.

Rien ne se développe dans l'homme à aucune époque de sa vie qui ne fût contenu en germe dans sa nature. Mais ces germes des différentes facultés humaines ne viennent à éclore que l'un après l'autre. Si l'on remonte de l'enfant à l'homme mûr

3° Comment, et à quelles conditions l'homme devient maître de lui même ?

on voit que toutes les nuances proviennent de différentes facultés qui viennent peu à peu pendant le développement humain s'ajouter à celles que l'homme avait déjà dans son enfance. L'homme, à le prendre au berceau, offre une addition continuelle de facultés, à mesure que le temps permet qu'il se développe.

— Une simple force ne se possède pas,

Partons de l'idée, d'une simple force, d'un être réduit à la simple activité, et qui ne serait ni sensible, ni intelligent, ni libre, ni raisonnable ; assurément cette force ne se possèdera pas. Figurez-vous la gravitation, que fait elle ? Elle attire certains corps dans une certaine direction ; elle ne suppose ni intelligence, ni volonté, ni sensibilité nous ne croyons qu'il y a en elle que ce qui est nécessaire pour la production d'un acte. Dira-t-on qu'elle se possède ? Non ; car ce qu'elle fait, elle ne veut pas le faire ; il ne dépend pas d'elle de ne pas le faire. Elle est mise là comme un ressort pour exécuter certain mouvement, pour produire un certain effet dont elle n'est pas responsable, qui ne lui est pas imputable, mais au créateur qui l'a faite de cette manière ; c'est une force fatale, aveugle, qui n'est pas maîtresse d'elle même.

— Même quand elle serait de plus sensible,

Accordez-lui la sensibilité, lui aurez-vous donné la condition nécessaire pour qu'elle se possède ? pour qu'elle devienne une personne ? Non ; cette faculté fera tout simplement que la force souffrira quand elle sera contrariée, et jouira quand son développement ne rencontrera aucune difficulté ; mais son action n'en sera pas moins nécessaire, fatale, et indépendante de sa propre volonté. Elle produira des actes

(C'est l'état de l'enfant au berceau)

dont elle éprouvera le retentissement, et rien de plus. L'enfant n'est jamais dans l'état d'une simple force ; mais dans son plus bas degré de développement il n'a d'autre faculté que celle de sentir, et par conséquent il n'est pas encore une personne.

— Même quand, outre l'activité, ou des tendances primitives, et la sensibilité elle aurait un rayon d'intelligence et un faible degré de volonté.

Toute force, ou toute créature active est déterminée à agir d'une certaine manière plutôt que d'une certaine autre par des tendances primitives. Mais indépendamment de ces tendances, et des sensations, qui accompagnent leur développement, il peut arriver qu'elles aient un rayon d'intelligence, qui lui appartienne, et un certain empire sur les moyens de satisfaire ces penchants, pour arriver à sa fin. Ajoutons ces deux nouvelles facultés à celles que nous avons déjà accordées, et demandons-nous, si alors feront que cette force soit maîtresse d'elle même, se possède ? Evidemment la

(C'est l'état de l'animal.)

personne n'existe pas encore. Cet état est celui de l'animal ; il est poussé vers certains objets par des besoins de sa nature, laquelle s'exprime par des tendances, ou désirs. Il possède ce degré d'intelligence suffisant pour distinguer les objets propres à la satisfaction de ses appétits ; et d'un autre côté il possède ce commencement d'empire sur lui même qui lui sert à s'emparer de ces objets, à diriger ses mouvements de ce côté. Le degré d'intelligence joint à ce degré de volonté est ce qu'on appelle instinct. Il n'y a pas encore possession de soi même : est ce lui, en effet, qui se gouverne ? Non ; il est soumis entièrement aux impulsions de sa nature ; il ne dépend pas de cette volonté imparfaite de résister à ces tendances qui l'entraînent, parceque ~~...~~ l'intelligence de l'animal n'est pas assez développée pour lui fournir des motifs de résistance ; il n'est pas maître de lui même, parcequ'il ne se sert de sa volonté et de son intelligence que pour satisfaire ses besoins, et non pour les combattre.

— Ce pouvoir sur soi-même a pour condition indispensable la Raison.

La circonstance qui rend une force maîtresse d'elle même est celle-ci, c'est qu'elle comprenne sa situation. Dans l'enfant se trouve caché ce pouvoir en vertu duquel un jour l'homme s'empare de lui même et dit : je ne ferai plus que ce que je voudrai ; mais il ne peut se développer, tant que n'apparait pas la raison, qui est en lui, tant qu'il n'a pas jugé quelle est la situation de l'homme, quel est son bien. Le jour où il atteint ce degré d'intelligence, appelé Raison, le jour où l'homme au lieu de satisfaire chacun de ses penchants

à mesure qu'ils le sollicitent, généralise leur but commun, et reconnait dans ce but son propre bien, le jour où il s'aperçoit que sa destinée est d'atteindre ce but, et qu'il ne peut y arriver qu'en résistant aux penchants, qu'en les soumettant aux calculs de la Raison; dès lors commence la véritable liberté: si tôt qu'il y a un motif donné de résister à l'impulsion aveugle des penchants, du moment que l'on sent la nécessité de cette lutte pour se rendre maître de soi même, de ce jour là l'homme véritablement entre en possession de lui même; il ne se passe plus rien en lui qu'il n'ait voulu; en vertu de cet empire il arrête l'impulsion des penchants et se demande: est il bon que je les satisfasse? En un mot, tant que l'intelligence n'est que la faculté de saisir tels objets, sans comprendre le rapport général qui existe entre ces objets et nos besoins, entre la satisfaction particulière d'un certain penchant, et la satisfaction générale de tous, l'intelligence à ce degré n'est que l'instinct; quand elle est capable de comprendre ce rapport, elle prend et mérite le titre de Raison.

4° ...que l'intelligence ne ...pas à comprendre le ...port de la satisfaction ...iculière d'un penchant ...satisfaction générale ...tous, ce n'est que l'instinct ...devient Raison ...nd elle comprend ce ...pport.

5° ...odige de la personnalité ...umaine.

...omme est l'instrument ...es propres pensées.

C'est un phénomène singulier que celui du gouvernement d'une force sur elle même. Figurez-vous un principe actif, animé par certaines tendances auxquelles il obéit, et qui le poussent à leur objet, c'est là l'état primitif de l'âme humaine; mais qu'ensuite du sein de cette force jaillisse une faculté, en vertu de laquelle, et malgré ses tendances, elle s'empêche de faire une chose jusqu'à ce qu'elle l'ait permise et voulue; c'est là ce phénomène de la Liberté, qui crée la personne humaine, qui fait que la force s'appartient. Auparavant elle était l'instrument de celui qui l'avait faite, et non l'instrument de ses propres pensées. Tant que nos actions sont emportées par l'impulsion des tendances primitives, ce que nous faisons, tous nos développemens, ne sont pas autre chose que les effets de la volonté de celui qui nous a créés. Mais le jour où nous nous emparons de nous mêmes, où nous ne cédons aux penchants, quand nous y cédons, qu'après l'avoir résolu, qu'après y avoir consenti, nos actions nous appartiennent en propre, nous devenons responsables, nous devenons causes premières: c'est là le phénomène, le prodige de la personnalité humaine, qu'un être créé avec une nature déterminée qui entraîne conséquemment des développemens déterminés puisse s'emparer de lui même et se posséder tellement qu'il s'appartienne, et que la responsabilité de ses actes pèse sur lui, et non plus sur son créateur. Toutes les autres forces ne sont que de véritables ressorts, dont les actions appartiennent à Dieu; il ne leur est point donné d'intervenir dans leurs développemens, ou si elles y interviennent ce n'est que comme simples instrumens. Mais nous, non seulement nous pouvons ce que nous faisons, mais encore nous pouvons résister à nos tendances, et alors même que nous leur obéissons, c'est que nous l'avons jugé à propos; nous avons délibéré, nous avons encore le mérite d'y avoir consenti en connaissance de cause. Voilà la création de la personnalité humaine; jamais ce pouvoir ne se serait opéré sans la Raison.

...toutes les autres forces ...des ressorts, des ...ument de celui qui les ...créés.

La 1ère appropriation que fasse l'homme est celle de lui même. Toutes les autres propriétés reproduisent dans leurs circonstances principales les circonstances principales de la première. En effet de quoi nous emparons-nous d'abord? De notre nature; mais notre nature a ses lois, et ces lois restent lors même que notre nature est en notre possession; nous ne pouvons que nous en servir pour la fin fixée par notre Raison, la diriger, la pousser là ou là. De même, quand nous nous emparons d'une chose quelconque, nous lui laissons ses lois, mais nous les tournons aux fins que notre Raison a posées. La 1ère et la plus ancienne de nos propriétés c'est la propriété de nous mêmes. Quiconque ne s'est pas emparé de lui même est incapable et n'a pas le droit de s'emparer des choses.

6° ...nos propriétés autres ...celle de nous mêmes ...oduisent les circonstances ...les de cette dernière.

Il suffit que la Raison soit venue, et nous ait fait comprendre que notre bien était distinct de la satisfaction actuelle de tel ou tel désir, de tel ou tel besoin, et que notre bien était préférable à la satisfaction actuelle de tel ou tel penchant, pour que

7° ...condition qui fait ...nous devenons ...aîtres de nous-mêmes

ne suffit pas pour que nous ayons le Droit et le Devoir d'aller à notre fin.

l'homme se soit rendu maître de lui même, et soit devenu possesseur et propriétaire de lui même
Mais il faut que la Raison fasse un pas de plus pour que le devoir et conséquemment le droit
d'aller à notre bien soit créé en nous.

Lorsque je me suis aperçu que j'avais une certaine nature, qui se manifeste par certains
besoins, et que mon but et mon bien sont la satisfaction bien entendue de ces tendances de ma nature
je suis en état et j'ai des raisons suffisantes pour résister aux impulsions des différens désirs; j'ai
découvert que leur satisfaction immédiate me faisait souvent du tort, en me privant d'un plus
grand bien, je prends la résolution de n'obéir qu'aux calculs de la Raison et de l'intelligence, et

2 nouvelles conditions indispensables:

de n'agir qu'après délibération. Mais la découverte de mon plus grand bien ne me le montre pas
encore comme un devoir et comme un droit; il faut que l'intelligence fasse d'autres découvertes,

1° La Raison découvre que nous seuls pouvons faire notre bien, et que nous en sommes exclusivem. chargés

saisisse d'autres perspectives. D'une part il faut que ma Raison remarque que moi seul, par
un bon gouvernement de mes facultés et de moi même, puis atteindre ce plus grand bien,
c.a.d. accomplir ma destination; il faut qu'elle se convainque que les passions sont impuissantes
et que le gouvernement de mes facultés par la Raison, la concentration et la Liberté est
le seul moyen capable de me conduire à ma fin: elle conçoit enfin l'idée que sans moi l'accomplissement
de ma destinée serait absolument impossible. Cette découverte, par laquelle je me sens chargé
et exclusivement chargé d'aller à ma fin, ne constitue pas encore à elle seule le devoir et le
droit d'accomplir ma destinée; seulement c'est une des conditions indispensables. Il reste à faire

2° que notre bien est un élément du bien général, de l'ordre, qui est l'expression de la volonté de Dieu.

une dernière découverte, c'est que mon bien n'est pas seulement mon bien, mais un élément
du bien absolu; que ma nature est un fragment de la création totale; que tous les autres
fragmens sont aussi animés par des tendances; et que de l'accomplissement des fins de toutes
ces parties d'un même tout résulte l'ordre général, qui n'est autre chose que l'expression
de la volonté de Dieu. Dès lors j'ai le devoir de faire mon bien, et par conséquent le droit
de n'être pas empêché dans mon œuvre. Supprimez une de ces idées, et vous détruisez toute
possibilité de droit et de devoir. Dès-lors la créature humaine est achevée; il n'y a plus
rien à y mettre, la personne est complète.

Cette découverte du devoir et du Droit ajoute une nouvelle énergie à l'empire de soi.

Quand les idées de droit et de devoir sont nées en nous, quand la responsabilité, qui
pèse sur nous est sentie par notre Raison, alors nous sommes plus maîtres de nous mêmes
en quelque sorte que nous ne l'étions quand notre bien ne nous apparaissait que comme
notre bien. En effet, quand je sens que mon bien fait partie du bien absolu, et que je
suis responsable et chargé de son accomplissement, le motif rationnel devient d'un
plus grand poids, acquiert un nouveau degré d'énergie. Plus le motif rationnel est développé
et plus la liberté, la possession de soi même possède une force de résistance considérable;
en vertu de cette idée que ma vocation véritable est l'accomplissement de mon bien en tant
que partie du bien absolu, et que me décharger de cette responsabilité est chose impossible
Le développement de la Raison concevant cette idée est donc un grand élément, une des
conditions spéciales de l'empire de l'homme sur lui même. Peut être chacun de nous a-t-il
naturellement une énergie plus ou moins forte; mais à un degré égal d'énergie, celui
qui sent mieux sa situation actuelle, celui-là est plus une cause sûre, autant du moins
qu'il est permis à l'homme de l'être.

8° Comment et à quelles conditions les choses et les animaux ne peuvent se posséder?

Cette description n'avait pas seulement pour but de faire comprendre à quelles
conditions et comment l'homme devenait maître et propriétaire de ses propres facultés, comment
il acquérait le droit et le devoir d'accomplir sa destinée; mais encore de faire sentir
comment et à quels titres il n'en pouvait être ainsi des choses. Si des créatures qui
peuplent le monde, et ne sont pas des hommes, vous retranchez les animaux, il vous restera
des forces au simple état de forces, chez lesquelles il n'y aura ni volonté, ni intelligence
ni sensibilité. Si ces choses sont de simples forces, privées de Raison et de sensibilité, elles ne
s'appartiennent pas; et il s'ensuit qu'elles n'ont aucun droit à la possession des autres choses
De plus, s'il en est ainsi, si ces choses ne sont pas chargées d'aller d'elles mêmes à leurs fins
elles n'ont aucun droit pour accomplir leurs destinées; car la première condition de ce droit
c'est la possession de soi même. L'absence de droit dérive de l'absence de toute liberté, de to

[Les] choses autres [que] les animaux ne [sont] pas maîtresses [d'e]lles mêmes, et n'ont [auc]un droit. On peut s'en servir [de] toutes les manières [sans] leur faire aucun [tort].

empire sur soi même, absence qui empêche d'admettre que les choses soient chargées de leurs destinées. Et si les choses n'ont pas le droit d'accomplir leurs destinées, on peut user de pareilles forces, de pareils êtres sans violer aucun droit. Cette première circonstance bien établie que nous ne violons aucun droit en usant des choses à notre gré, attendu qu'elles n'en peuvent avoir aucun, avons-nous le droit de les détourner de leur cours naturel pour appliquer leurs forces à l'accomplissement de notre fin? Oui, parceque nous, nous sommes chargés de cet accomplissement, nous avons le devoir et le droit de l'opérer; c'est uniquement de là que dérive le droit que nous avons d'user des choses; nous l'avons démontré. Car de deux choses l'une, ou ces choses s'opposent, ou elles sont utiles à l'accomplissement de notre destinée; et dans le premier cas nous avons le droit de les écarter de notre route, de les briser, de les détruire; et dans le second cas, nous avons le droit d'en user comme de moyens. Que dis-je le droit? nous en avons le devoir, si par là nous pouvons arriver au plus grand développement possible de notre destinée. Les animaux ne font pas exception, parceque les circonstances qui font que l'homme se rend maître de lui même ne sont pas remplies même dans l'animal le plus intelligent.

De même des animaux. Ils ne se possèdent pas. preuve : ils ne sont pas perfectibles.

L'animal n'est pas perfectible; que suppose cette absence de perfectibilité? un être qui soit dans l'impossibilité de résumer jamais le but définitif de sa vie, qui soit incapable de concevoir des idées générales, de résister aux impulsions actuelles de ses penchants, et de combiner un plan de conduite indépendant de ses tendances primitives, et qui doive le mener à son plus grand bien. chez l'animal, en effet, à mesure que ses besoins se prononcent, il se dépêche de les satisfaire; il n'a aucune raison pour leur résister, il est soumis à leur satisfaction quotidienne, et sa conduite est toujours la même, toujours uniforme. Si certaines actions de l'animal paraissent supposer une certaine combinaison d'idées, elles ne sont que l'effet d'une harmonie préétablie; l'instinct le plus parfait n'est pas autre chose. A quelque époque que ce soit les individus feront toujours les mêmes choses et par les mêmes moyens; là où il n'y a pas perfectibilité, il n'y a pas raison. Sous ce rapport, les animaux ne sont que des choses un peu plus développées. Ils sont sur le bord de la personnalité, mais n'y touchent pas.

preuve : ils n'ont d'autres buts que conservation de l'individu et de l'espèce.

Un autre signe que les choses et les animaux ne sont pas doués de Raison, c'est qu'il n'y a pas en eux ce qu'on aperçoit dans l'homme, un but, une fin propre à la personne, et distincte de la fin animale. Si vous considérez les animaux les plus remarquables par la finesse de l'instinct, vous observerez que toute leur conduite, tous leurs travaux, tous leurs actes ne vont qu'à deux fins, la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce. Donc tout ce que le créateur a eu en vue a été de conserver l'espèce. Là où il n'y a pas de but supérieur aux deux que nous venons de nommer, l'individu n'a aucun prix que dans son rapport avec l'espèce. Mais l'individu chez l'homme, outre ce but insignifiant, a tout son prix dans un but plus relevé, dans le but moral. La conservation de l'individu et celle de l'espèce l'occupent très peu; quelquefois il les sacrifie toutes deux au but moral, soit pour faire une découverte, soit pour produire un effet quelconque totalement étranger au bien être physique. S'il travaille à conserver l'individu, c'est que l'animal est nécessaire à l'accomplissement de la fin morale.

[Nous] avons droit sur [eux]; nous pouvons, nous devons user [de ce] droit.

L'animal n'est point libre, parcequ'il n'est point raisonnable; s'il n'est pas libre, il n'est pas chargé de sa destinée, il n'intervient point dans son accomplissement, il n'est point une personne, et par conséquent il n'a ni le devoir ni le droit d'opérer cet accomplissement. Tout ce qu'on peut lui faire en le détournant de sa fin, en le détruisant, c'est de le faire souffrir. Mais la douleur n'est presque rien sans une Raison qui la réfléchisse; c'est la Raison qui constitue le fond de la souffrance. Par conséquent, nous sommes parfaitement libres dans notre conduite envers les animaux; ou plutôt, toutes les fois qu'un certain usage à tirer des animaux nous est offert, nous avons le devoir d'user du droit que nous avons sur eux. Autrement, il faudrait soutenir que nous n'avons pas le devoir d'aller le plus possible à notre fin.

Ce qui constitue le droit de l'homme sur les choses, c'est que les choses ne sont que des causes secondes, instruments de la cause première, qui les a créées. C'est à Dieu que nous avons affaire; c'est lui qui est la raison de tout cela. Or, Dieu agissant par l'intermédiaire de toutes ces choses

Dieu nous a concédé cet empire sur les choses en nous le permettant.

Il nous en a fait un devoir.

secondes, s'il prétendait que son développement fût troublé par l'empire que nous prenons sur elles, il a tout le pouvoir possible pour nous les rendre inviolables. Mais il nous permet, il nous a donné le pouvoir de troubler son ordre physique; il nous en a même fait un devoir positif, en nous mettant dans l'impossibilité de remplir autrement la destinée que nous avons le devoir de remplir. Si cet usage que nous faisons des choses au profit de l'ordre moral était un crime, Dieu serait en contradiction avec lui même. Notre droit sur les choses est donc incontestable; et il est aussi étendu que possible, il n'a d'autres bornes que celles qu'y met notre Raison. Quand cet usage est inutile ou mauvais, il est bon que je m'en abstienne; hors de là, je puis et je dois m'en servir.

Sans doute nous pouvons fort mal travailler la nature; il y a beaucoup de travaux mal entendus. En ce sens Rousseau a raison de dire que les modifications apportées par l'homme à l'ordre physique sont funestes à l'homme; mais on peut dire en général que cet ordre n'en est altéré et troublé que dans les accessoires, et qu'à la place de l'ordre physique nous mettons l'ordre moral; et il a été démontré que nous en avions le droit.

16e Leçon

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Récapitulation des deux points de la leçon précédente.

C'est parce que l'homme se possède lui même, qu'il est capable de posséder autre chose que lui, et qu'il a des droits et des devoirs. Tout ce qui ne se possède pas soi même n'est pas capable de posséder autre chose que soi, et n'a ni devoirs, ni droits. Nous avons examiné dans la dernière leçon les circonstances psychologiques qui faisaient que l'homme s'emparait de lui même, et exerçait en lui un gouvernement rationnel. Nous avons cherché si ces circonstances se trouvaient dans les animaux et dans les choses et notre résultat a été qu'aucune n'existait dans les choses, et que les animaux ne les réunissaient pas toutes. De là nous avons conclu et nous avons dû conclure que ni les choses ni les animaux ne se possèdent, et par conséquent ne sont capables de posséder autre chose, et par conséquent encore ne peuvent avoir ni devoirs ni droits. Ainsi, si l'homme doit respecter les animaux et même les objets inanimés, c.a.d. l'ordre physique dont les choses sont les élémens, ce n'est pas qu'il y ait là des droits, qui lui imposent l'obligation de les respecter; ce n'est pas le respect de l'individu qui l'arrête; cela ne peut venir que d'une décision de sa Raison qui juge bon que l'ordre physique existe. Maintenant il s'agit de savoir si la Raison humaine reconnait bon ce respect de l'ordre physique. Or, nous avons montré qu'il y a contradiction entre ce respect de l'ordre physique et l'accomplissement de notre destinée; de sorte que nous avons non seulement le droit, mais encore le devoir de le troubler, en tant que ce désordre contribue à l'accomplissement de notre bien; et non seulement c'est pour nous un droit et un devoir, mais encore c'est la volonté de Dieu; car si Dieu n'eût pas voulu que nous le renversions, il y aurait pourvu, soit en nous rendant ce désordre inutile, soit en nous le rendant impossible. Remarquons d'ailleurs que le trouble produit par nous dans le monde physique est de détail, et n'atteint pas les lois générales; quelques individus sont anéantis; mais rarement, ou jamais il n'est arrivé que l'homme ait détruit une espèce. Aucune force n'est soustraite à ses lois propres; nous ne faisons que la tourner à nos fins, mais en laissant subsister la grande loi en vertu de laquelle elle existe. — Ainsi, le Droit de l'homme sur les choses est aussi bien établi que le respect qu'il doit avoir pour les droits d'autrui.

…quoi nous ne traitons maintenant les deux …s questions qui …trait à la propriété.

Il resterait maintenant à déterminer jusqu'à quel point l'homme peut user des choses à l'exclusion des autres hommes, et s'il a le droit de déléguer cette propriété à qui bon lui semble. Mais cette double question est trop particulière, et dépend trop du droit naturel, pour qu'elle puisse trouver place dans la Morale générale.

…t de cette Leçon.

Nous achèverons aujourd'hui ce que nous avions à dire de la Morale générale.

…rche que nous …s suivie depuis …mmencement; …sultats.

Il ne faut pas oublier quelle marche nous avons suivi dans le développement de nos idées sur la Morale générale. Nous savons que pour découvrir quelle est actuellement la destinée de l'homme, nous avons séparé sa destinée absolue, qui dérive uniquement de sa nature, de sa destinée actuelle qui dérive et de sa nature et des conditions au milieu desquelles elle se développe. Étudiant les élémens constitutifs de la nature humaine, nous avons trouvé 3 penchants, qui expriment à eux seuls tout ce que veut, tout ce à quoi aspire cette nature. Puis la plaçant avec ses 3 penchants au sein des circonstances actuelles, nous avons montré que ces penchants rencontrent des obstacles qui empêchent leur développement libre, et leur satisfaction complète. Nous avons donc cherché les lois suivant lesquelles la destinée de notre nature s'accomplit en présence des obstacles: nous avons fait voir que cette nature est obligée de renoncer à son allure originelle, pour se soumettre à un autre mode, sans lequel son développement serait impossible. Nous avons vu comment sont nés la liberté et

la Raison, qui seraient en nous lors même que nous n'en aurions pas un besoin si
grand et si continuel, mais qui ne jouent dans l'état actuel un rôle si considérable qu'à
cause de l'obstacle. Nous savons quel empire nous avons sur nous mêmes, et les phénomènes qui
résultent en nous de cette intervention. Jusqu'ici nous n'avions considéré l'obstacle que dans ses rapports
intérieurs, qu'en tant que bornant notre développement. Il nous restait à sortir l'homme de
lui même et à l'examiner en présence de l'homme et en présence des choses, à voir ce qu'il doit
respecter, et ce qu'il peut et doit combattre. C'est ce que nous avons fait dans les deux dernières
leçons. L'homme en présence de son semblable conçoit des droits qu'il doit respecter en lui, et
des devoirs que son semblable doit réciproquement lui laisser accomplir; l'égalité morale de
ces deux êtres dépend de ces deux choses. D'autre part, quand l'homme est en face des choses,
son droit sur elles lui apparaît évident.

La Morale générale est achevée; nous pouvons entrer dans les applications, dans la Morale personnelle et le Droit Naturel.

Actuellement la situation humaine est décrite dans tous les grands faits qui la constituent;
nous sommes en état d'entrer dans ses applications particulières, de considérer ses conséquences
soit dans la conduite de l'homme isolé, soit dans celle de l'homme en société avec ses semblables;
nous sommes en mesure pour aborder l'étude de la Morale personnelle, et du Droit Naturel.

Reste pourtant une dernière recherche: le motif passionné et le motif rationnel, qui nous poussent à toutes nos actions, ont-ils le même genre d'autorité? L'un est-il égoïste, et l'autre désintéressé.

Mais auparavant il nous reste encore une recherche importante à faire. Nous
avons vu que notre nature était poussée à son bien ou à sa fin, primitivement par des
penchants, ultérieurement par la Raison, qui légitime les penchants et la fin, et
impose comme devoir ce qui n'était que passion. Quand nous rencontrons nos semblables,
nous sympathisons avec eux, et la Raison nous fait reconnaître d'eux à nous des droits
et des devoirs; nous sommes poussés à l'accomplissement des uns et au respect des autres
simultanément par la passion (sympathique) et par la Raison, comme dans le premier cas
nous sommes poussés à notre destinée en même temps par la passion et la Raison. Qu'y a-t-il
donc de différent entre ces deux motifs? Un seul suffirait-il pour constituer une Morale? ou
est-il absolument nécessaire que la Raison vienne ordonner ce que conseillait la passion?
Sont-ils de même nature, sont-ils également obligatoires, ont-ils le même genre d'autorité,
quand il s'agit, ou de l'accomplissement de notre destinée, ou du respect des droits d'autrui?
L'un ou l'autre est-il désintéressé, ou tous deux sont-ils entachés de cet égoïsme que l'on a
reproché à la conduite de l'homme? Enfin doit-on les confondre en un seul motif? Toutes
ces questions seront résolues, quand nous connaîtrons quelle est la nature propre de ces 2 mobiles.

1° Nécessité de connaître la nature de ces 2 mobiles.

L'expérience commune nous apprend que ce qui rend une action désintéressée au
jugement des hommes, ce n'est point son résultat, mais la nature du motif au nom duquel
elle a été faite. Il y a des actions dont le résultat nous est utile, d'autres dont le résultat
est utile aux autres, d'autres dont le résultat est utile aux autres et à nous mêmes. On
voit souvent le sens commun regarder comme intéressé ce qui est utile aux autres, désintéressé
ce qui nous est utile à nous mêmes. Le résultat, en un mot, n'est pas ce qui qualifie
l'action. Cela seul démontre que c'est dans le motif qu'est l'égoïsme et le désintéressement;
si l'acte est ou égoïste ou désintéressé.

2° L'égoïsme ou le désintéressement d'une action est, non dans le résultat, mais dans le motif qui l'a inspirée.

Je trouve ces deux mots très bons dans l'usage ordinaire, mais peu rigoureux
en philosophie. En effet, par ce mot d'intérêt on entend tant de choses diverses, que, suivant
qu'on le prend dans un sens ou dans un autre, on peut soutenir toutes les thèses possibles;
aussi, il est bien difficile d'en fixer le sens. Cependant, il faut que nous arrivions à des
idées plus nettes, et que nous prenions un langage plus précis.

3° Vague du mot intérêt.

Agir par un motif qui sorte de notre nature, c'est obéir à ~~un~~ motif personnel; agir
en vertu d'un motif étranger, c'est agir en vertu d'un motif impersonnel. Tout motif personnel
que nous le sachions ou que nous l'ignorions entraînera une action égoïste. Mais si ma
nature peut agir au nom d'un motif distinct de moi, l'action, qui en résultera portera
un caractère d'impersonnalité et de désintéressement. La question semble donc être de savoir
s'il n'y a pour l'homme que des motifs personnels, ~~et~~ si q.q. part il n'y en a pas
d'impersonnels. Or, je soutiens qu'il y a pour l'homme des motifs de cette dernière espèce, et
que c'est pour cela qu'il est libre, qu'il est un être moral.

4° Tout motif personnel entraîne une action égoïste; n'y a-t-il donc dans l'homme que des motifs personnels? voilà la question.

V. Fichte, relig. und philosophie p. 18.

[…]t-il dans l'homme [des] motifs impersonnels ?

1° l'homme primitivement poussé à agir par les [pen]chants de sa nature : [mo]tif personnel ;

2° l'attrait du plaisir [et] l'aversion de la douleur : [mo]tif personnel ;

3° [A]près cette vue de l'intelli[gence] acquise par les [expér]iences précédentes, [que] certaines choses [con]viennent à ma nature [et] certaines autres ne lui [con]viennent pas : [mo]tif personnel ;

4° [Ap]rès ce jugement que [ce q]ui convient à ma [na]ture est mon bien, et [par] conséquent que ce qui [con]vient à une nature [est] bien : [mo]tif impersonnel. Pourquoi ? […]ture de cette vérité [gé]nérale : que ce qui [con]vient à une nature [est] bien.

Nous allons résoudre la question en analysant certains faits.

Faisons abstraction des relations de l'homme avec ses semblables ; supposons-le isolé. Au début l'homme doué d'une certaine nature sent se développer en lui certains penchants, qui sont l'expression des besoins de sa nature. D'abord ces tendances le poussent vers leurs objets sans qu'il sache pourquoi. Mais en y cédant il obéit évidemment à sa nature, à sa personnalité ; et par conséquent son action est personnelle aussi bien que le mobile de cette action. Ces penchants rencontrent sur leur chemin des obstacles, qui les bornent, qui les limitent ; notre nature souffre quand elle y succombe, et jouit quand elle en triomphe. Ainsi, le plaisir et la peine viennent s'associer aux penchants ; nous nous apercevons que si nos penchants sont satisfaits, il s'ensuit pour nous du plaisir, et le plaisir nous est agréable ; et que s'ils ne le sont pas, nous éprouvons de la douleur, et la douleur nous est désagréable. Si donc, après cette découverte, nous obéissons aux penchants non seulement parceque nous y sommes entraînés, mais encore pour éviter une sensation désagréable, ou nous procurer du plaisir, ce nouveau motif part encore de nous et, que nous nous en rendions compte ou que nous ne nous en rendions pas compte, nos actes et notre conduite sont encore intéressés. Supposons que l'intelligence considérant ce développement des penchants, et ces sensations agréables et désagréables qui naissent à propos de ce développement, reconnaisse que certaines choses conviennent à notre nature et que d'autres ne lui conviennent pas, parceque nos penchants nous attirent vers les unes et nous détournent des autres, parceque les unes produisent en nous une sensation agréable, et les autres une sensation désagréable, et déclare que certaines choses me ~~xxxx~~ conviennent ~~xxxxx~~ et que certaines autres ~~xxxxxxxx~~ ne me conviennent pas ; si je viens à agir, si ma conduite vient à être dirigée par cette vue, comme il n'y a là que le résumé et la formule de ce que veulent les penchants et la sensibilité, c'est encore un mobile personnel, un motif intéressé. Ainsi, rien de ce qui détermine ma conduite, qui ne soit personnel. Il suit de là que tout penchant de ma nature, n'étant que l'expression des besoins de cette nature est un mobile personnel ; que la sensation est un mobile personnel ; et que la généralisation par l'intelligence de ces deux mobiles, ne pouvant contenir qu'eux seuls n'est encore qu'un mobile personnel.

Mais il naît en nous un mobile impersonnel. Lorsque je suis poussé vers un certain but par les penchants de ma nature, par l'attrait du plaisir ou l'aversion de la douleur, par l'expérience et la connaissance des objets, qui m'ont paru propres à satisfaire ces penchants et cette sensibilité ; lorsque j'agis par tous ces motifs, il arrive qu'un jour je découvre ce fait ou je m'avise de cette vérité : que ce qui convient à ma nature est mon bien. De ce moment la Raison a fait un grand pas ; car il est impossible qu'elle porte ce jugement sans s'appuyer sur ce p[rinci]pe universel que : ce qui convient à une nature est bien ; il est impossible qu'elle arrive à l'idée d'une chose bonne pour nous sans passer par l'idée de chose bonne en soi. Du jour où cette vérité général est donnée par la Raison, il y a en nous un motif impersonnel. Cette vérité, aperçue par la Raison n'est pas à moi ; elle n'appartient à personne, ne s'individualise dans aucune intelligence : c'est q.q. chose qui n'est pas moi, et qui pourtant pénètre en moi par le canal de cette faculté, refusée aux animaux. Quand la Raison aperçoit cette vérité que ce qui convient à une nature est son bien, elle l'aperçoit comme une vérité qui représente la nature des choses, comme q.q. chose d'universel, d'indépendant des individus, mais qu'ils peuvent néanmoins apercevoir. Or, il y a entre les vérités de ce genre et la Raison un rapport tel, que dès que la vérité lui apparait, elle reconnait dans cette vérité sa loi, loi dont l'autorité ne vient pas de nous ; elle reconnait une vérité vraie par elle même, que la Raison individuelle comprend, mais qui la domine, qui lui est supérieure, qui est faite pour la gouverner ; elle ne peut l'apercevoir sans sentir que cette vérité est sa loi, et qu'elle doit s'y soumettre. Toutes les fois qu'une vérité peut tomber dans la pratique, elle apparait à la Raison non seulement comme une vérité, mais comme un devoir. Voir qu'une chose est vraie, et qu'elle est obligatoire, qu'elle est bien, et qu'elle doit être réalisée, c'est une même chose ; ce sont les deux faces d'une même aperception.

.81.4

Profonde différence entre le motif rationnel, et le motif passionné.

Dans le 1er pas de liberté, pas de moralité, pas de légitimité dans nos actes.

Il y a une différence profonde entre ces 2 genres de motifs, dont l'un déclare une chose obligatoire, parcequ'elle est bonne; et le motif suggéré par les penchants. Qu'un être soit entraîné par les penchants, il cède, et n'obéit pas. Mais, quand la personne humaine est placée en face de la vérité universelle, qui n'est pas elle, ici il y a obéissance: d'une part une loi, de l'autre un être qui la reconnaît et y obéit; les penchants sont des faits et non des vérités. Aussi, tant que les impulsions de nos penchants n'ont pas été légitimées par la Raison, nous ne sentons point leur légitimité, nous ne leur reconnaissons aucun caractère moral; nous y cédons ou nous n'y cédons pas, mais sans savoir si nous faisons bien ou mal. Et quand plus tard nous y cédons par la considération qu'ils sont légitimes, c'est que notre Raison a prononcé cette légitimité.

La Raison crée la Morale en soumettant à une loi universelle un être particulier et en légitimant ses tendances.

C'est parceque l'homme est raisonnable qu'il est susceptible de comprendre la nature des choses, dont il fait partie, et par là de connaître les lois des choses. L'idée du bien n'est qu'une des vues, des idées de la Raison: elle conçoit que tous les êtres ont une fin, et de l'idée de toutes les fins particulières elle forme l'idée totale d'une fin générale qui est le bien universel. C'est cette idée, qui légitime toutes nos tendances et toutes les passions qui en émanent, et toutes les résolutions et tous les actes qui s'ensuivent. Sans la Raison nous obéirions complètement aux penchants, et tout serait le même dans notre conduite; nous, comme les animaux, nous ne saurions si ce que nous faisons est bien ou mal. C'est la Raison qui crée la Morale en soumettant à une loi, à une vérité universelle un être particulier, et en légitimant ses tendances.

II.

Dans toute action interviennent les 2 mobiles.

Pour que notre action soit approuvée par nous mêmes, il faut que l'impulsion qui nous y poussait ait passé sous le regard de la Raison, et que nous ayons agi conformément à la décision de celle-ci.

Ce que c'est que la Conscience; renferme 2 éléments, l'impulsion d'un penchant et un jugement de la raison qui déclare, d'après une vérité impersonnelle, bonnes ou mauvaises l'action, la fin et l'impulsion.

Sans ce jugement de la Raison moitié nôtre, il n'y aurait pas de moralité. Nous irions également à notre fin; mais nous serions à l'état d'animalité.

Il n'est pas une action, lorsque nous avons atteint l'âge de Raison, dans laquelle n'apparaissent ces deux mobiles. Toutes les fois que le motif passionné intervient seul, nous ne savons pas, ou nous ne jugeons qu'après-coup, quel est le caractère de notre action. Tantôt la Raison n'a pas le temps de prononcer. Tantôt elle intervient avant l'action; si sa décision est que l'action est bonne, nous la faisons tranquillement, en sûreté de conscience; si, malgré son jugement, nous ne faisons pas l'action, ou si nous en faisons une qu'elle a déclarée mauvaise, et que nous cédions à la passion, nous sommes partagés entre le plaisir du penchant satisfait et de la désapprobation de la Raison. Si avant le jugement nous sommes emportés par la passion, si l'intelligence n'a pas le temps de prononcer, alors même que nous aurions sauvé la patrie ou le monde entier, nous avons la conscience d'avoir agi avec brutalité, sans savoir ce que nous faisions. Ainsi le soldat qui se laisse emporter par son bouillant courage, reconnaît qu'il a été dans l'ivresse, et que la passion seule a tout fait. On sait ce qu'on fait, quand l'impulsion particulière a passé sous les regards de la Raison: c'est là le fait qu'on appelle conscience. Elle se compose de deux éléments, l'impulsion d'un penchant, et le jugement de la Raison déclarant bonnes ou mauvaises l'action, la fin, et l'impulsion. La Conscience n'est donc pas autre chose qu'une impulsion de notre nature, jugée par la Raison, qui descend de q.q. chose qui n'est pas nous, et qui caractérise l'acte que nous devons faire. La Raison peut mal juger, et alors nous nous absolvons; quand même en vertu de ce faux jugement nous aurions renversé le monde, nous ne pourrions reconnaître que nous avons agi d'une manière immorale, nous n'aurions pas de remords, nous nous rendrions le témoignage d'avoir agi avec bonne intention; le seul reproche que nous pourrions nous adresser, ce serait de n'avoir pas assez examiné. Supprimez le motif impersonnel, ne laissez à nos actions que le motif suggéré par les penchants et la sensibilité, l'homme qui reste est-il un être moral? Ses actions seront-elles bonnes ou mauvaises? son intention pourra-t-elle jamais être criminelle, ou innocente? Évidemment non; la moralité tout entière descend de la Raison, qui déclare dans les cas particuliers nos actions bonnes ou mauvaises. C'est parceque l'individu agit en vertu de ces décisions moitié siennes, qu'il est moral. Et pourtant il peut aller tout aussi bien à sa fin en ne suivant que ces penchants; mais alors il reste à l'état d'animalité.

Ce que nous venons de dire du bien particulier de l'homme, ou de l'homme isolé accomplissant sa propre destinée, et recherchant son propre bien, nous pouvons le dire au

III.

...me chose a lieu pour
...mme vivant en société.

...porté à faire du
... à ses semblables par
...chant sympathique:
...tif personnel, intéressé.

de l'homme en face de ses semblables, et s'occupant de leur bien. De même que je suis
poussé à mon bien propre par ma nature, et que ma Raison découvre que c'est le bien
en soi, et le légitime en l'élevant à cette hauteur, de même je suis poussé à faire le bien de
mes semblables par des passions personnelles. Ainsi la Sympathie me pousse à faire du bien
aux autres, et à m'abstenir de leur faire du mal. La Sympathie cependant a été appelée
une passion désintéressée relativement à la curiosité, à l'ambition, au desir du pouvoir; mais
la différence entre elle et ces derniers penchants ne porte que sur les résultats, et les buts
auxquels ils nous poussent. Quand je désire le pouvoir, si ce penchant provoque mon activité,
le résultat n'est immédiatement personnel: dans la passion sympathique j'aime immédiatement
le bien d'autrui, sans aucun retour sur moi même. Il est vrai; mais, après tout, la
sympathie n'est qu'un besoin de notre nature. Au fond que veut elle? ce que veulent
tous nos autres penchants, sa satisfaction. La Sympathie n'est autre chose que notre nature
imparfaite, qui aspire à se compléter, à combler le vide qui est en elle. C'est là le secret
intime de la Sympathie; si nous aimons une nature; c'est qu'elle possède des qualités que
nous n'avons pas, ou des qualités que nous possédons à un plus faible dégré. C'est toujours
l'égoïsme; c'est toujours l'expression d'un besoin de notre nature, qui veut être satisfait,
et qui n'aime les autres natures que comme moyens de satisfaction. Ainsi la différence
des motifs passionnés qui nous poussent à notre bien, et ceux qui nous poussent au bien des
autres n'est qu'extérieure; sous les uns comme sous les autres est un égoïsme, caché, ou évident.

Mais ici la Raison intervient encore; elle nous prescrit le bien d'autrui, tout comme
elle nous prescrit le nôtre. Il y a une identité parfaite entre la Morale personnelle et la
Morale sociale. Quand la Raison déclare que mon bien est bien en soi, elle m'ordonne de le faire,
seulement parcequ'il est le bien; de même quand il s'agit du bien des autres. Il n'y a pas 2
raisons pour faire le bien; il n'y en a qu'une seule. Ce n'est pas l'individu, à qui appartient
le bien, qui fait l'obligation; l'obligation consiste tout entière en cela seulement que le bien
particulier de ma personne ou de mon voisin est bien en soi. Ainsi, il n'y a aucune différence
entre le motif rationnel, qui nous oblige à faire le bien des autres, et celui qui nous oblige
à faire le nôtre; et l'identité est complète entre les pp^es des deux Morales.

...aison intervient et
...are bien l'accomplissem.
...destinée de notre voisin;
... nous y contribuons
...ment parcequ'il est
...bien: motif impersonnel.
...ntité entre la Morale
...onnelle, et la Morale
...ale.

IV.

...ure de l'Epicuréisme
...u Stoïcisme.

On voit que nous sommes poussés à notre bien, et au bien des autres, simultanément par
deux mobiles, l'un passionné et personnel dans les deux cas, l'autre rationnel et impersonnel
dans les deux cas; dans les deux faits les élémens sont absolument les mêmes. Je dis
maintenant qu'il est également faux de soutenir que nous agissons exclusivement en vertu
du mobile passionné, ou en vertu du mobile rationnel. Deux grands systèmes de Morale, qui
se sont reproduits à toutes les époques, l'Epicuréisme et le Stoïcisme, ont proclamé l'un la première,
et l'autre la seconde doctrine. La prétention d'Epicure est celle-ci: tout ce qui détermine nos
actions est et ne peut être que personnel, qu'égoïste. Le Stoïcisme dit, au contraire, les seules
actions légitimes, vraies, morales, sont celles que détermine la Raison; et il proscrit le motif
passionné, le mobile personnel. La vérité est dans le Christianisme, qui a opéré l'alliance
entre ces deux mobiles. Il est extrêmement rare, en effet, que nous prenions une détermination
sans y être poussés simultanément par une tendance de notre nature et une décision soit
instantanée, soit mûrement réfléchie, de notre Raison. Q.q. fois, il est vrai, dans des moments
de vive passion, nous agissons avant que la Raison ait prononcé; mais ces cas sont excessivement
rares. Plus souvent l'impulsion du penchant nous pousse à un acte, la Raison le désapprouve,
et nous n'en agissons pas moins; mais assurément la Raison est intervenue, ne fût-ce
que négativement. Dans ces deux cas, il y a toujours intervention simultanée de la passion
et de la Raison, du mobile personnel, et du mobile impersonnel; q.q. fois il y a harmonie entre
eux, q.q. fois contradiction. Quand nous agissons par Raison, jamais sa décision n'est pure;
car quelle action peut conseiller la Raison, qui ne convienne à une partie de notre nature?
Quand nous disons que la Raison l'emporte sur les penchants, nous voulons dire qu'elle
l'emporte sur un penchant au profit d'un autre penchant. En définitive, le fait commun

...rité est dans le
...tianisme.
...que toujours il y a
...vention du mobile
...nnel et du mobile
...onnel, impersonnel;
...is ils sont en harmonie,
...is en contradiction, et
... nous obéissons ou à
...ou à l'autre; nous
...tons ou nous déméritons.

...ais la décision de la
...on n'est complètement
...téressée.

Le mélange de ces deux mobiles est nécessaire; ni l'un ni l'autre n'est inutile.

et celui-ci : nous agissons en vertu d'une tendance de notre nature, approuvée par la Raison. Presque jamais on n'a le droit de dire qu'un acte est complètement égoïste, ou complètement désintéressé. Le mélange, quoique se faisant en proportions différentes est toujours nécessaire; car, si l'un de ces deux mobiles n'était là que pour la représentation, d'où vient que nous souffrons, que nous combattons? d'où vient que nous n'éprouvons aucun contentement quand nous n'avons obéi qu'au penchant? D'où vient que, quand nous ne suivons que les décisions de la Raison, nous pouvons ressentir de si grandes douleurs? Et si la Raison est inutile, pourquoi tenons-nous tant à son approbation? Pourquoi, quand nous cédons si vite au penchant que la Raison n'a pas le temps de prononcer, pourquoi sentons-nous que nous agissons avec brutalité? Et même chez les honnêtes gens il y a q.q. fois sacrifice réel de la passion.

Résumé
Penchant, — Raison
Egoïsme, — Désintéressem.
— Moralité
— Liberté

Ainsi q.q. soit le bien, vers lequel nous sommes entraînés par notre nature, qu'il soit notre propre bien ou celui des autres, il y a peu d'actes où n'entrent les deux mobiles de l'égoïsme et du désintéressement. Toujours notre Raison a q.q. chose à dire; mais aussi toujours notre nature accède ou répugne à l'acte conseillé par la Raison. Dans le penchant ou la passion est tout égoïsme; dans la Raison toute moralité. Il s'ensuit que par un privilège accordé à l'homme seul, lui qui est un individu, q.q. chose de particulier, sympathise par sa Raison et communique avec la vérité qui est en elle et en toutes choses. La gloire de l'homme c'est d'être capable de comprendre les lois générales de tout, et de pouvoir se soustraire aux lois de son individu pour se soumettre à ces lois universelles; et c'est en cela que consiste sa Liberté. On est libre, quand on voit une loi, et qu'on est capable de se soumettre au gouvernement de cette loi, en s'arrachant plus ou moins à ses lois propres, en combattant contre ses passions. C'est là la Morale tout entière.

17e Leçon : — 2e Semestre.

Seconde partie du cours.

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Sujet de cette Leçon qui a été fait dans 1re partie du cours.

Cette leçon présentera le résultat de la première partie du cours, et l'objet de la seconde. Il existe un problème qui tourmente incessamment l'esprit de l'homme, et dont la solution, bonne ou mauvaise, est la condition sans laquelle ni l'individu ni les peuples ne peuvent vivre en paix; celui de la destinée humaine. Nous avons vu quelles étaient les questions particulières renfermées dans la vaste compréhension de ce problème plus général. Après avoir décomposé celui-ci, après en avoir montré toutes les parties, nous avons dû, avant d'aborder les solutions, rechercher dans quel ordre ces problèmes devaient être examinés; nous avons fixé cet ordre, et il résulte que le problème qui n'en présuppose aucun autre, et dont la solution est présupposée par tous est celui de la destinée actuelle de l'homme, ou le problème moral proprement dit. Dès lors nous avons dirigé tous nos efforts vers la solution du problème moral. Mais ce problème lui même se décompose; son objet ppal est de déterminer ce qui est le bien pour l'homme; envisagé dans cette généralité c'est la Morale générale. A peine résolu il faut l'appliquer aux diverses situations de l'homme ici-bas; il faut rechercher comment sa destinée se trouve modifiée suivant qu'il vit isolé ou au milieu de ses semblables, et quelles conséquences ses modifications entraînent dans l'état, et dans les rapports des nations entre elles; et de là autant de sciences particulières, de recherches spéciales.

…e que nous avons jusqu'ici, ça été posé les bases de Morale générale; la partie dogmatique. Vient maintenant partie historique; nous …s parcourir et juger tous les systèmes …raux, modernes et …iens.

Dans la première partie de ce cours nous avons donné la solution du problème dans toute sa généralité, nous avons posé les bases de la Morale générale. Le cours n'était pas seulement dogmatique, mais surtout historique, il est temps de nous en souvenir. De même que dans la première partie nous avons montré la vraie solution de la destinée de l'homme ici-bas, de même dans la seconde nous ferons passer sous nos yeux les grandes solutions données au même problème dans les temps modernes et aussi dans les temps anciens. Les Leçons suivantes auront pour objet l'exposition des systèmes moraux, qui ont eu vie de nos jours et dans l'antiquité.

Nous avons dû commencer par la …tie dogmatique.

Il était impossible de débuter par l'exposition des systèmes de la phie moderne. Il est vrai que pour les passer en revue il suffit d'avoir de l'intelligence, de savoir lire et de se faire comprendre; mais une exposition sans critique est une affaire de pure curiosité, qui ne contente point l'esprit et ne lui offre rien d'instructif. L'esprit exige qu'on lui dise en quoi tel système est vrai, et en quoi, il est faux. Or, tant qu'on ne possède pas la vérité sur une question il est impossible de juger les opinions des autres sur la même question. De là la nécessité où nous étions de commencer par présenter sur le problème moral la doctrine qui nous semblait la plus vraie.

…te critique d'un …tème a deux fins: …e en quoi il est faux, …quoi il est vrai; 2° …ment l'auteur a …conduit à l'admettre. …cela suppose la …naissance de la vérité …la question que …te ce système.

Toute critique d'un système doit remplir deux fins, dire d'abord ce qu'il renferme de vrai et de faux, et ensuite l'appliquer, c.à.d. en faire voir les véritables racines, les principes qui lui ont donné naissance. Il n'y a pas d'opinion qui ne renferme les $\frac{9}{10}$ de vérité; une opinion totalement fausse n'existe pas. Mais aussi, toute opinion, tout système contient q.q. erreur; autrement la science serait finie, et la vérité trouvée. Mais par la vérité qu'il contient il a pu séduire et convaincre son auteur, et devenir entre ses mains un instrument de séduction pour les autres. C'est toujours par la vérité renfermée dans un système que ce système agit, qu'il est puissant; c'est toujours par ce qu'il a de faux qu'il périt. Ainsi l'application d'un système consiste à montrer ce qu'il a de vrai et ce qu'il a de faux, et de plus comment l'esprit de son auteur a pu être conduit à le concevoir et à l'admettre. Tout cela suppose que l'on connaît la vérité, qu'on a vu la réalité face à face et non à travers les systèmes déjà faits.

…itable sujet de la Leçon: …voir, en revenant …notre doctrine morale, …les erreurs possibles; montrer que toutes …été commises par Moralistes.

En reprenant l'analyse du fait moral, nous allons faire voir chaque piège qui a pu prendre les moralistes. Toutes les méprises qu'il était possible de faire ont été faites. Reprenons la route que nous avons déjà parcourue; signalons toutes les erreurs, tous les écueils possibles, et nous aurons présenté un ensemble de tous les systèmes moraux.

I.
Distinction de l'âme et du corps; l'homme placé tout entier dans l'âme.

Notre premier soin en commençant de rechercher la solution du problème de la destinée humaine a été de séparer l'homme de ce qui n'est pas lui, et de ce avec quoi il est possible de le confondre. Nous avons montré que dans ce qu'on appelle grossièrement homme il y a deux ppes distincts, et que l'homme, le moi est tout entier dans l'un de ces ppes et n'est pas du tout dans l'autre. Toutefois il y a entre eux des dépendances mutuelles; chacun à sa fin propre, mais n'y peut arriver sans le secours de l'autre. Ainsi il y a distinction profonde entre ces deux ppes et leurs fins; mais entre eux il y a cette dépendance qui fait que l'un ne peut arriver à sa fin sans l'autre. Or, rechercher quelle est la destinée de l'homme ici-bas, ce n'est assurément pas rechercher la destinée de ce qui n'est pas l'homme, mais bien celle du ppe sentant, pensant, et voulant. Nous devions donc avant tout établir cette distinction entre les deux ppes, distinction très importante pour ne pas s'exposer à commettre une grande méprise.

L'âme a la plus grande importance: elle se sacrifie le corps.
1re méprise possible: renverser l'ordre d'importance des deux élémens; ne donner pour but à l'homme que le bien être, la conservation du corps.
Cette méprise a été commise: Animalisme.

Dans ce composé d'une âme et d'un corps, qu'on appelle l'homme, ce qui domine c'est l'âme ce qui ne domine pas c'est le corps, en d'autres termes ce qui gouverne c'est l'âme; au point que toutes les fois que l'âme éprouve q.q. contradiction entre sa fin et celle du corps, elle n'hésite pas, elle se sacrifie le corps, tandis que chez l'animal tout est rapporté au corps. Il y a là une première méprise possible pour le moraliste; ce serait de renverser l'ordre d'importance des deux élemens, de subordonner la fin de l'âme à celle du corps, et de ne donner à l'homme pour destinée que la conservation, la santé et les plaisirs du corps. Elle a été commise; il y a un système de Morale dans lequel l'homme n'a d'autre objet que la satisfaction des désirs, des besoins corporels. Ce système qui a paru dans l'antiquité et dans les temps modernes, nous l'appelerons l'animalisme. Pour ceux qui croient ou ont cru qu'il n'y a pas en nous deux choses, une âme et un corps, mais que l'âme n'est qu'une fonction de l'organisation la méprise était plus facile à commettre; car il suivait naturellement que le corps seul existant, il ne peut s'agir que du corps, et le bien être total est d'entretenir la seule chose qui est; tout est bien, quand toutes les fonctions du corps s'accomplissent facilement. Ainsi le matérialisme est associé intimement à l'animalisme, ou morale sensualiste.

II.
Distinction entre notre destinée légitime, primitive, innée, et notre destinée actuelle;

Après avoir distingué l'homme de ce qui n'est pas lui, nous avons pensé que dans la destinée de tout être il y avait deux choses à considérer, l'être et les conditions auxquelles le développement de cet être est actuellement soumis; en d'autres termes, nous avons pensé que pour reconnaître avec exactitude quelle était la destinée actuelle de l'homme il fallait considérer non seulement l'homme lui même, mais aussi les circonstances où il était placé. Isolez un être des circonstances au milieu desquelles il se développe, sa destinée sortira tout entière de sa nature; placez-le au milieu de ces circonstances il est possible qu'elles impriment à son développement une direction, un mode qui ne lui est pas naturel. Cette reflexion nous a conduits à examiner quelle serait la destinée légitime, primitive de l'homme, c.à.d. indépendamment de sa condition actuelle, puis de quelle manière cette destinée est modifiée par les circonstances de la vie présente. Nous avons vu qu'effectivement ces circonstances limitaient et modifiaient son développement: de là 2 destinées, l'une vraie, immortelle, qu'il aura toujours, parcequ'elle ne dérive que de sa nature; l'autre qui est sa destinée de ce monde, qui n'est que la première, mais singulièrement modifiée par les circonstances de la vie actuelle. Ici la méprise était non seulement possible, mais presque inévitable; aussi ~~de~~ nombre de moralistes ont donné contre cet écueil. Quelques uns ont pensé qu'entre notre destinée légitime, innée, primitive, et notre destinée actuelle il n'y avait pas à hésiter, qu'il ne fallait s'attacher qu'à la première et mépriser la seconde. Ayant le sentiment intime que notre destinée vraie ne pouvait s'accomplir qu'imparfaitement ici-bas, que les conditions actuelles rendaient impossible ce développement d'intelligence, d'activité et d'amour dont nous nous sentons capables, ils en ont conclu

Méprises possibles, sur celle que nous devons poursuivre

Elle a été commise: des Moralistes n'ont tenu compte que de la destinée légitime, et comme il est impossible de l'atteindre en cette vie, à cause des obstacles, ils ont cru inutile de lutter contre ces obstacles,

Mysticisme : attendre …iemment l'émancipation …re des esprits ; …templation de la …tinée légitime.

…sorte de Mysticisme : …blir, exténuer le corps, …puisque c'est lui qui … obstacle, qui …pêche l'émancipation.

que l'homme étant déposé pour quelques instants sur cette terre il était inutile de lutter contre les conditions de la vie présente, de se développer en combattant contre les obstacles ; et partant de là ils ont proclamé qu'il faut prendre patience, aspirer à la véritable destinée et passer sa vie à la contempler. Ils se sont ainsi condamnés à l'inertie ; convaincus que le but de l'homme doit être d'attendre patiemment l'émancipation qui doit le conduire à sa destinée légitime. C'est là le principe commun de toutes les doctrines mystiques. Quelques-uns s'en sont tenus à l'inertie pure et simple : d'autres s'apercevant que ce qui fait obstacle à notre véritable développement c'est le corps, et que c'est par le corps que le monde extérieur a prise sur l'âme, se sont livrés à tout ce qui pouvait affaiblir, exténuer, anéantir la chair pour émanciper d'avance l'esprit ; cette seconde sorte de mysticisme a la même racine que le précédent.

III.

…ntration, condition …veloppement ici bas, …t pénible ; d'autre … indétermination, … naturel.

…prise possible, … dans le développem… …terminé.

A la suite de cette méprise possible s'en présente une autre, qui une fois commise devait conduire au même résultat que la première. Nous avons dit que naturellement notre destinée est le développement indéfini de toutes les facultés de notre être, et que le mode de ce développement est l'indétermination. Si nous restions fidèles à ce mode primitif, tout développement en ce monde serait impossible. que si nous voulons nous développer ici-bas, il est nécessaire que nous prenions de l'empire sur nous mêmes, que nous fassions effort, que nous nous concentrions. Il y a donc un choix à faire, et de quelque manière que nous nous y prenions, il y aura quelque chose de naturel à abandonner. Or, la Raison éclairée et sévère n'hésite pas ; elle voit que la fin c'est le développement, et que la concentration ou l'indétermination est le moyen ; et elle déclare que le moyen doit être sacrifié à la fin, c.à.d. que nous devons renoncer à l'indétermination et adopter la concentration, puisque c'est le seul moyen de nous développer ici-bas. Mais on pourrait s'y tromper, et sacrifier la concentration à l'indétermination, qui aussi nous est naturelle. Abandonnez votre intelligence à elle même, elle ira de rêve en rêve ; ne prenez point le gouvernement de votre activité, et vous deviendrez bientôt inactif ; que la sympathie se développe sans que l'homme fasse effort pour la concentrer, et il arrivera qu'elle se portera sur tout, et, de désespoir de ne pouvoir arriver à rien se résoudra dans le pur amour de Dieu. C'est là l'état dans lequel sont tombés certains esprits ; c'est aussi un état de mysticisme, car les conséquences de cette doctrine sont les mêmes que celles de la doctrine précédente ; et au fond c'est le véritable mysticisme, car vous renoncez de fait au développement actuel pour attendre l'émancipation future de l'esprit.

… a été commise ; … a le même résultat … le mysticisme, … résout dans le … amour de Dieu.

Voilà déjà deux grandes doctrines morales dont on voit la source, l'erreur et la vérité. Continuons ; poursuivons pour la seconde fois ce chemin que nous avons déjà parcouru.

IV.

…destinée légitime, … développem. indéfini … impossible ici-bas, … devons tendre à … plus grand développ. …ible. Mais pour cela …ul moyen, c'est la …ntration, l'empire … nous-mêmes, la …berté.

…prise possible : …dre le moyen … la fin

La Raison décide nettement que la destinée naturelle de l'âme n'est pas possible en cette vie, et qu'elle doit renoncer à son développement indéfini pour aspirer à son plus grand développement possible, se consoler de cet abandon de son développement primitif et se résigner à son plus grand développement possible en ce monde. Mais il y a une condition à ce plus grand développement possible, c'est d'abdiquer le mode de développement indéterminé qui convient à notre nature pour en prendre un autre qui lui répugne, mais le seul par lequel l'obstacle puisse être surmonté et vaincu, le seul par lequel notre nature puisse ici bas arriver à un certain degré de développement ; c'est l'empire éclairé que nous avons à prendre sur nous mêmes ; c'est la Liberté. Tant que l'âme ne rencontre pas d'obstacle, elle ne s'empare pas d'elle même, sans obstacle jamais elle ne se serait libre. La Liberté n'est donc qu'un moyen rendu nécessaire par les circonstances qui accompagnent et bornent ici bas notre développement ; et la Raison qui laisse à chaque partie de la Morale son importance déclare en effet que la Liberté n'est qu'un moyen, mais non pas notre véritable but. Elle n'est sainte, elle n'est sacrée, que parcequ'elle est le seul moyen par lequel nous puissions

elle a été commise en Morale et en politique.

arrivéd à notre développement. Toutefois la Liberté est un élément si important de l'accomplisse-
-ment de notre destinée qu'il a dû apparaître comme le but lui-même, et que certaines âmes
sentant tous les efforts qu'il faut pour acquérir et conserver cet empire sur soi-même ont dû
placer la destinée de l'homme dans cette conquête. Cette erreur a été commise en politique et
en Morale; elle est bien respectable assurément, mais enfin c'est une erreur. Elle a été commise

1ers Stoïciens: sois libre, et conserve-toi libre.

erreur.

par les premiers Stoïciens, qui ont presque réduit toute la Morale dans cette maxime:
sois libre, et conserve-toi libre. Or, la Liberté est si peu notre but que, si vous supprimez
les conditions de la vie actuelle, il ne sera plus question de Liberté; elle n'existera plus; c'est
un fait humain, un instrument, un moyen, inutile hors de notre situation présente. Sur ce
fondement est établi un grand système de moral, que j'attribue aux premiers Stoïciens.

V.

La sensation est le signe de notre bien ou de notre mal.

Voici une autre méprise bien vulgaire, bien populaire, et qui a donné naissance à un système
qui ne l'est pas moins. Lorsque les ppes constitutifs de notre nature se développent, il arrive
que quand ils rencontrent quelque borne, quelque obstacle, la nature humaine souffre, et que quand
leur développement s'accomplit et que l'obstacle est surmonté, cette même nature jouit; de là la

Méprise possible: prendre le signe pour la chose signifiée

sensation agréable et la sensation désagréable. La sensation agréable est le signe ou l'effet
constant de mon développement, la sensation désagréable de mon non-développement; le dévelop-
-pement c'est mon vrai bien, le non-développement c'est mon vrai mal; donc la sensation
est le signe du bien ou du mal, mais n'est ni le bien ni le mal; car supprimez toute
sensibilité, mon bien et mon mal n'auront nullement changé; ils resteront parceque
les 3 grands buts de ma nature resteront, à savoir le pouvoir, l'union, la vérité. Mais
qu'y a-t-il de plus naturel que de prendre le signe pour la chose signifiée? Quand je ne
me développe pas, je souffre, je m'en prends aux objets, qui me font obstacle; quand je
me développe, je jouis, et j'en aime davantage ce qui seconde en moi ce développement. Il

elle a été très souvent commise;

Epicuréisme.

n'est pas étonnant qu'entre deux faits, dont l'un est si saillant et l'autre si peu, des
esprits aient pris le signe pour la chose signifiée, et aient cru que le but de l'homme était
le bonheur et l'absence du malheur, qu'il avait pour destinée de chercher le plaisir et
d'éviter la peine; c'est la maxime fondamentale de l'Epicuréisme

2 sortes d'Epicuréisme: 1° celui qui ne songe qu'à la recherche d'un plaisir présent, et à la fuite d'une douleur présente; c'est celui d'Horace;

2° appliquer sa Raison à la recherche des moyens d'arriver au plus grand plaisir au total; c'est celui d'Epicure.

Il exige une grande force d'âme, et conduit au même but que la vraie Morale; mais enfin il est immoral.

Il y a deux sortes d'Epicuréisme, l'un qui consiste à rechercher le plaisir présent, à fuir
la peine présente sans calculer le plus grand plaisir au total. C'est là le premier degré de
l'Epicuréisme, c'est celui d'Horace, quand il n'est pas lui, quand il ne parle pas en son nom,
mais au nom de son siècle, et répète sans cesse: jouissons du présent, qui sait si nous serons demain.
Il y a un autre Epicuréisme, qui est celui même d'Epicure; il consiste à appliquer sa Raison
à la détermination des moyens d'arriver au plus grand bonheur au total. Celui-ci ne s'arrange
plus de l'absence de l'empire de soi. Il n'y a besoin d'aucune liberté pour le premier; mais
pour le second, mais pour supporter la douleur dans l'intérêt même du bonheur il faut autant
d'empire sur soi que pour aller au véritable bien. Aussi quelques-uns des Epicuriens ont
montré un grand calme, de la résolution, et ont fait preuve d'une admirable force d'âme. Quant
au matériel de la conduite, comme toujours la sensation est le signe du bien, on arrive au
même but en poursuivant son bien ou en faisant en sorte que la sensation ne soit jamais
douloureuse; mais il n'y a pas moralité, parceque la moralité est ailleurs.

VI.

La Raison déclare que notre bien, à nous, c'est la satisfaction des penchants de notre nature.

Voilà l'Epicuréisme, et l'on voit sur quelle méprise naturelle il est fondé. Ce qui le
caractérise, c'est la substitution de la sensation au bien qu'elle représente. Mais quand on a
franchi sans naufrage cet écueil, à côté s'en trouve un autre, qui a donné naissance à la
Morale de l'intérêt personnel. Helvétius et Epicure ce n'est pas du tout la même chose. Pour
la Raison qui cherche quel est le bien, il est facile de voir que le bien pour nous est la
satisfaction des ppaux penchants de notre nature, c.à.d., puisque nous sommes intelligents,

actifs, et aimants, de l'intelligence, de l'activité et de la sympathie; cela est parfaitement clair pour la Raison; mais elle peut en rester là, ne pas envisager le bien en soi, ne l'envisager que comme nôtre, sans s'élever jusqu'à la conception que le développement des tendances d'une nature quelconque est son bien, et que de la satisfaction des tendances de tous ces êtres résulte le bien total ou l'ordre. Il est possible que la Raison ne fasse point ce second pas, et qu'elle s'arrête à considérer notre bien uniquement comme notre bien. Alors, sans se méprendre sur notre véritable but, sans prendre le signe pour la chose signifiée; sans mettre sur l'autel ce qui doit être au pied de l'autel, on échappe à l'Epicuréisme et l'on tombe dans la doctrine de l'intérêt personnel. Or, cette doctrine n'est pas sujette à la méprise de l'Epicuréisme; en cherchant la sensation agréable et en évitant la sensation désagréable on a une idée bien moins juste de notre destinée qu'en cherchant la satisfaction des penchants de notre nature. Dans le second cas on ne tient pas compte de la sensation, et c'est un pas immense. Aussi la dotrine de l'intérêt personnel, plus avancée que sa mère, est plus solide, plus ferme, et mène à un plan de conduite plus déterminé. L'Epicuréisme ne s'appelle intérêt personnel, que quand il est arrivé à faire la distinction du bien et du plaisir. Mais l'intérêt personnel devait faire un pas encore; il devait s'apercevoir que notre bien ne doit pas être fait comme notre bien, mais comme bien; il lui manque une vue, et cette vue est précisément le ppe de toute moralité: quand vous avez conçu que votre bien est le bien en soi, le motif n'est plus vôtre, et le but est désintéressé; mais tant que le motif n'a pas été dégagé de l'individu, il n'est pas loi, il n'est pas règle; vous ne faites que céder à votre nature, vous n'êtes pas libre, et obéir à cette idée n'est pas être moral.

Si nous observons maintenant que parmi les ppes constitutifs de notre nature il y en a trois qui ont arrêté notre attention, parcequ'ils prédominent et semblent constituer à eux seuls cette nature, nous concevrons facilement que quelques pphes et surtout dans la pratique beaucoup d'hommes aient attaché au développement de l'un quelconque de ces ppes plus d'importance qu'à celui des deux autres, érigeant par là une partie du bien en bien total. Ainsi des pphes ont cru que cette partie du bien, que nous avons appelé association, soit que leur nature y inclinât davantage ou qu'ils se soient plus occupés de cet élément, était le grand but de l'homme, que le reste était dérivé et que l'intelligence et l'activité ne servaient qu'à nous conduire à ce but. De même d'autres pphes, consultant leur goût particulier, ont assigné à l'homme pour but unique la découverte de la vérité; il y a dans Platon une tendance à faire prédominer cet élément. Au contraire, les hommes actifs, énergiques ne se croient nés que pour agir, et regardent la sympathie et l'intelligence comme de simples moyens. Ainsi, en faisant prédominer un élément sur les autres, en les considérant comme inégaux, on peut créer facticement 3 systêmes, qui ont chacun leurs racines dans la nature humaine, mais dont chacun est faux par un côté, c.a.d. en tant que subordonnant les uns aux autres des ppes qui ont même poids.

Arrivée à concevoir le bien de l'individu comme élément du bien total, et bien en soi, la Raison conçoit que ce bien devient obligatoire, si tôt que notre bien nous apparait comme bien indépendamment de nous. Alors il y a responsabilité, d'un côté une loi de l'autre un individu qui se reconnait soumis à cette loi: là commence la moralité, parceque là commence le devoir, l'obligation. Mais l'obligation, ce mobile suprême n'empêche pas que nous ne soyons poussés simultanément à notre bien par d'autres motifs; il est impossible, par ex., que l'amour du plaisir ne s'unisse pas dans toutes nos actions au désir de faire le bien. Dans toute action qui a pour objet le bien il y a trois motifs au moins: 1° l'obligation morale, qui dégage le bien de l'individu; 2° le motif de l'intérêt personnel; 3° le motif épicurien. Mais ici encore on pouvait commettre une méprise: tout fier, tout ravi d'avoir trouvé pour l'homme une loi supérieure à lui, on pouvait croire qu'on doit à ce motif toute obéissance, aux autres rien. C'est ce qui est arrivé aux derniers Stoïciens; ils ont proscrit l'intérêt personnel comme si on pouvait empêcher notre nature d'être ce qu'elle est;

---

rand possible: pas comprendre que tre bien fait partie du n absolu, est bien en soi; que par conséquent, il être fait non comme re bien, mais comme n.

octrine de l'intérêt sonnel; qui le distingue de l'Epicuréisme.

térêt personnel pas moral; c'est ce qui lui manque.

VII.
destinée est la plus de satisfaction possible l'intelligence, de l'activité la sympathie.

ur possible: donner prépondérance à l'un 3 ppes égaux; dre une partie bien pour le bien tal.

a été commise, donné naissance systêmes moraux.

VIII.
tre morale, toute n doit être faite, qu'elle est me au bien; mais impossible que ur du plaisir et us mêmes ne s'unisse au désir de remplir obligation

rise possible: l'homme capable ir à la loi ndamment de autre motif;

elle a été commise ; derniers Stoïciens.

ils ont proscrit le plaisir, comme s'il dépendait de nous d'aimer la douleur et de haïr ce que notre nature nous fait aimer. Il y a là vérité et méprise ; méprise parcequ'il est faux que la nature humaine puisse arriver au bien indépendamment du motif intéressé.

Verité du christianisme.

Le christianisme n'est pas tombé dans cette erreur ; il tient compte de tout, il ne proscrit rien c'est la doctrine morale la plus large. Nous en aurons de nouvelles preuves à mesure que nous avancerons.

IX.

Faire le bien, c'est se conformer à l'ordre universel, expression de la volonté de Dieu.

Méprise possible : personnifier la loi en Dieu, placer l'obligation, non dans l'idée de l'ordre universel, mais dans l'idée de la volonté de Dieu ;

Elle a été commise : la base de la Morale est dans la Religion ;

erreur.

Tout ce que nous venons de dire ne rend pas compte d'une Morale très-célèbre qui fait descendre la loi du ciel, et la personnifie en Dieu. Dès que le bien pour l'homme est conçu identique au bien en soi, dès qu'on s'est élevé de l'intérêt individuel à l'ordre universel, comme il résulte, cet ordre, du développement de toutes les natures créées par Dieu, il suit qu'en définitive l'ordre n'est que l'expression de la volonté de Dieu, et que suivre l'ordre c'est suivre la volonté divine. Mais il est évident que cette vue de la volonté de Dieu cachée sous le bien n'est pas le moins du monde nécessaire à la fondation du bien ; il y a entre l'idée du bien et notre Raison un rapport tel, que dès que nous concevons q.q.chose comme bien, nous sentons qu'il doit être fait comme bon ; en sorte que celui qui ne s'élèverait pas jusqu'à Dieu n'en aurait pas moins la même morale que l'homme religieux. Ainsi la Religion n'est pas la base de la Morale ; elle renferme sa base en elle même. Sans doute une intelligence complète devrait embrasser tous les élémens de la Morale, et par conséquent une idée religieuse ; mais, encore une fois, l'obligation morale n'est pas dans la Religion, elle en est indépendante ; elle existe aussi bien pour l'athée que pour l'homme pieux.

X.

En société nous devons favoriser l'accomplissement du bien dans les autres, par la même raison que nous l'accomplissons en nous, c.à.d. parcequ'il est le bien ; de là, devoirs de Justice et de Bienveillance.

Tout cela existerait quand même l'homme serait seul ; mais quand il est en rapport avec ses semblables, il arrive qu'un bien, qui ne pouvait pas exister dans l'isolement se produit, c'est la justice. Nous avons vu quelles étaient les conditions de la justice. Si nous n'avions conçu notre bien que comme nôtre, nous ne le respecterions pas chez les autres, ou même nous l'empêcherions, ou nous ne le respecterions que lorsqu'il serait avantageux à notre propre bien. Mais quand nous avons conçu le bien en soi, nous respectons son accomplissement dans les autres au même titre que nous l'accomplissons en nous. Ainsi la Morale personnelle et la Morale sociale reposent sur le même p̄pe : Il y a des Morales qui ne peuvent enfanter la Morale sociale ainsi la raison qui vous porte, dans le système de l'intérêt personnel, à faire du bien autres, c'est que cela peut par contre-coup vous faire du bien à vous même. Outre la Justice, nous sommes tenus à favoriser l'accomplissement de la destinée de chacun de nos semblables, c'est le devoir de bienveillance ; et c'est un devoir parceque cela est bien en soi, et sans autre considération.

Méprise possible : prendre cette partie du devoir pour le devoir total, cette partie du bien, pour le bien total.

Elle a été commise : le bien et le juste sont identiques ;

Erreur.

Des esprits ont dû être frappés de cette partie du bien qui consiste à respecter et à favoriser l'accomplissement de la destinée d'autrui, d'autant plus que cette partie du bien a pris une très grande consistance dans les lois sociales, qui ne s'occupent que de ce seul devoir. D'ailleurs il semble, pour ainsi dire, plus devoir que les autres ; quand je ne fais pas mon devoir propre, mon bien, personne n'a le droit de m'en reprendre, au lieu que quand j'empêche les autres d'accomplir leur devoir, outre ma désapprobation personnelle, j'essuie les reproches de la société et de ceux que j'ai lésés. Aussi quelques hommes ont dit que l'homme a pour destinée d'observer la justice, qu'ils ne distinguent pas du bien. Mais supprimez les rapports sociaux, le commerce de nos semblables, tout le bien de l'individu reste. La Justice n'est qu'une barrière entre les hommes, pour qu'ils ne se battent pas ; la bienveillance n'est autre chose que les secours qu'ils se prêtent mutuellement pour l'accomplissement de leur destinée ; mais cette destinée n'a rien de commun avec la Justice, qui n'est qu'un accident. Il faut avoir déterminé quel est le but de cette destinée pour concevoir et établir les lois de la Justice car avant de respecter, il faut savoir ce que l'on doit respecter.

18e Leçon.

Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

Quand l'esprit humain a voulu chercher et découvrir la solution du problème de sa destinée,
il n'a pu la chercher et la découvrir que dans le spectacle même de cette destinée s'accomplissant soit
dans les individus soit dans les sociétés. C'est donc sur le double théâtre de la conscience et de l'histoire
que la pphie jette ses regards pour découvrir ce que c'est que l'homme et sa destinée. Rien de
ce qui apparait dans l'humanité, qui ne se trouve au moins en germe dans le spectacle de

1°
ppes de tous les [systè]mes moraux se [tro]uvent dans le fait [mo]ral. Double preuve. [D']où nécessité d'étudier [le] fait moral, d'abord [da]ns l'individu, puis [da]ns l'histoire.

l'homme se développant soit comme individu soit comme membre d'une société; et comme l'humanité
tout entière est dans l'individu, il est vrai de dire que le fait moral, tel qu'il s'offre à nous
dans la conscience de chaque homme, contient les élémens de toutes les solutions données au
problème de la destinée humaine. Aussi avons-nous remarqué dans l'analyse du fait moral
que chacun de ses élémens ~~fait~~ pouvait devenir le ppe, la base, l'idée première d'un grand système moral.
En prenant la contre-partie, en partant des grands systèmes qui ont régné dans le monde, puis
en cherchant leur idée fondamentale, nous avons retrouvé ces mêmes élémens du fait moral.
Nous avons donc le droit de conclure de cette double épreuve que notre assertion générale est
vraie, à savoir que tout système moral est dans le fait moral dont la conscience est le théâtre.

2°
[C]onnaissant bien le [fa]it moral, nous [p]ouvons aborder les [sys]tèmes moraux. [2] sources d'erreur [p]ossibles, dans ces [s]ystèmes.

Nous possédons le fait moral dans tous ses élémens, dans toute son intégrité; nous sommes en
mesure, en comparant à ce fait chacun des systèmes moraux, de reconnaître la part de vérité et
d'erreur qu'il contient. L'erreur ne peut provenir que de ces deux sources: tantôt le système ne
reproduit qu'une partie des élémens du fait moral, tantôt il donne à un élément inférieur une
trop haute importance, il détruit les rapports vrais de tous ces élémens divers. C'est par ces deux
chemins que l'erreur a pénétré dans tous les systèmes de Morale. Nous avons montré le germe,
sinon de tous les systèmes moraux, au moins des ppaux. Maintenant nous allons entrer dans
l'examen plus détaillé de tous ces systèmes, et montrer les grandes époques de l'humanité où
chacun a prévalu et dû prévaloir.

3°
[P]ourquoi commencer [no]n par l'animalisme, [ma]is par le mysticisme?

Nous devrions commencer, il semble, par la solution morale qui mettant le corps sur
l'autel fait de l'esprit le serviteur et l'esclave du corps; tel est l'ordre indiqué par la précédente
leçon. Mais comme ce système n'a jamais joué un très grand rôle, parceque la méprise est trop
forte, comme il se rattache par des liens invisibles au système d'Epicure, il vaut mieux le renvoyer
au moment où nous examinerons la doctrine Epicurienne, et commencer par l'analyse, la
critique et l'histoire du Mysticisme.

I.
[M]éprise sur laquelle [re]pose toute doctrine [my]stique.

J'ai rapporté l'origine de toute doctrine mystique ~~à~~ la méprise commise dans l'examen
du fait moral; quand on conclut de ce que notre destinée complète, primitive, naturelle ne peut être
atteinte en cette vie, qu'il faut attendre que les conditions actuelles soient supprimées, et renoncer
à tout effort, à tout développement, toujours vain et imparfait, quelque loin qu'on puisse
le pousser. Là est le germe de toute doctrine mystique. Les conséquences tirées de ce ppe ont été
diverses; de là deux catégories dans lesquelles viennent se ranger toutes les écoles mystiques, les

[De]ux sortes de [m]ysticisme.

unes conduisant l'homme à anéantir l'obstacle, c.à.d. le corps, afin d'opérer dès cette vie même
le dégagement de l'âme, les autres ne tenant aucun compte du corps, et attendant dans un
état de nonchalance et de volupté la dissolution définitive. Il y a un mysticisme austère, et
un mysticisme voluptueux; le premier a joué, sans comparaison, un bien plus grand rôle.

II.
[Le] mysticisme ne naît [ja]mais dans la jeunesse [ni] de l'individu soit [des] nations. C'est le fruit [tar]dif de l'expérience, [de] l'inutilité sentie [de] la lutte.

Cette résolution que l'âme veut prendre de renoncer à tout effort d'intelligence, d'activité et
d'amour, sous prétexte que l'effort n'aboutira qu'à une satisfaction incomplète de nos tendances
naturelles, n'est point un de ces actes dont la jeunesse soit capable; car dans la jeunesse soit
des nations soit de l'individu, le découragement qui suit l'expérience de l'obstacle et de
l'imperfection de la lutte n'est point encore venu, et c'est ce découragement qui amène les
doctrines mystiques. Quand nous sommes jeunes ce qui doit prévaloir dans notre nature y prévaut.
et comme notre véritable instinct est alors de nous développer, la jeunesse est l'âge de l'activité;
rien encore ne nous a appris que nos ppes constitutifs étaient impuissants à se développer, ne
pouvaient atteindre leur but; nous nous élançons au nom de nos besoins dans le monde extérieur

nous l'inondons, pour ainsi dire, de nos désirs et de nos ambitions. Nous avons plus de confiance dans la vie ; nous n'en sommes point encore venus à nous défier de nous mêmes, la superfluité de nos efforts ne nous décourage point encore. C'est lorsque l'expérience de la vie est venue qu'il y a dans l'individu des chances pour le mysticisme, et qu'il attend tranquillement à la porte de la vieillesse. Après avoir passé les $\frac{2}{3}$ ou les $\frac{3}{4}$ de notre vie en efforts souvent stériles, après une vie agitée et malheureuse, où notre sympathie a été trompée, notre ambition déçue, où notre intelligence n'est arrivée qu'à douter, il est naturel que l'on arrive enfin à conclure que tout effort est inutile, que tout ici-bas est fatalité, que le plus court est de se résigner, le plus sage de laisser passer notre condition actuelle, et d'attendre dans l'amour de Dieu qu'elle tombe tout à fait. Le mysticisme est naturel à la vieillesse ; soit qu'il apparaisse sous forme de dévotion et de religion, c'est l'âge où il a le plus de prise sur la raison.

2° Application aux sociétés.
Exemple.

Ce qui est vrai des individus est vrai des sociétés. Ce n'est pas quand les sociétés sont jeunes que les doctrines mystiques apparaissent ; il n'y a pas d'exemple de pphie qui ait débuté par le mysticisme, fruit tardif de l'expérience ; il ~~xx~~ vient pour consoler l'homme en proie au découragement. Aussi s'aperçoit-on, en cherchant les époques où ces doctrines apparaissent, qu'elles sont toujours venues au déclin des civilisations et des écoles pphiques. La plus grande chute apparente de la civilisation et de l'humanité fut celle qui s'accomplit par la destruction de l'Empire Romain, et l'invasion des peuplades du Nord. On pouvait croire que toute la civilisation était ensevelie pour jamais sous ces flots de barbares. Eh bien ! c'est au moment où le monde civilisé pressentait cette ruine prochaine, que les doctrines mystiques ont éclaté avec le plus de force à Alexandrie, centre de la civilisation ancienne ; c'est là que le Mysticisme a paru avec les développemens les plus gigantesques ; c'est là qu'on peut l'étudier dans ses pphes et ses procédés tous les effets pratiques, politiques etc... qu'il est en lui de produire. Il y a bien eu vers la fin du 18e siècle, à la veille de l'orage qui a bouleversé et renouvelé notre société moderne, après une pphie qui avait abouti au scepticisme, une tendance aux doctrines mystiques mais ce mouvement n'est pas comparable à celui qui avait peuplé le monde d'anachorètes. C'est à Alexandrie qu'il faut aller l'étudier.

III

1° Découragement. catastrophe pressentie au moment de l'invasion des barbares.

+ le chemin qui unit les grandes parties du monde ancien.

2° impuissance éprouvée de la pphie grecque.

Il y a dans les sociétés une espèce de conscience, comme dans les individus. Quand certain grand événement doit atteindre toute l'humanité, au lieu d'un sentiment individuel vous trouvez dans tous les esprits une opinion qui l'annonce ; c'est une croyance populaire de sens commun que tout le monde partage sans savoir où elle a pris naissance. A l'époque qui précéda l'invasion des barbares, et suivit l'établissement du christianisme, le monde civilisé avait conscience d'une catastrophe prochaine ; et le lieu où cette conscience était la plus vive, c'était le lieu qui était le centre des civilisations Orientale et Européenne, l'Egypte, la Syrie. Quiconque considérera l'état de l'humanité à cette époque sentira la conscience de découragement, dont alors était saisi le monde. En Grèce, aux croyances religieuses qui commençaient à offrir une solution des problèmes de notre destinée avait succédé cette autre recherche non plus instinctive, mais volontaire et réfléchie, qu'on appelle pphie. L'effet des recherches pphiques c'est de tuer tôt ou tard les solutions acceptées sous forme religieuse. Aussi la pphie grecque dans son admirable développement, avait sapé et détruit peu à peu les dogmes religieux. Par rapport à la religion la pphie c'est le scepticisme ; et quand elle a accompli son œuvre, elle est chargée de remplacer par d'autres solutions celles dont elle a dépouillé l'humanité. Et alors il faut qu'elle tienne parole ; ou qu'elle laisse le monde sans croyances sur les questions qui l'intéressent. La pphie grecque n'a pas tenu sa promesse : elle a donné pour résultat des systèmes contradictoires, posant en ppes les maximes les plus opposées sur les problèmes de l'humanité, débattant ces ppes avec vigueur, acharnement, sans qu'il en résultât la victoire d'aucun parti, d'aucune pphie. Ceci s'est produit deux fois en Grèce.

[Marginal notes:]

1° époque de la pphie grecque aboutissant au scepticisme des Sophistes.

2° époque de la pphie grecque. Socrate; écoles Platoniciennes, et péripatéticienne. Disputes amenant le doute, le découragement produisant le scepticisme vigoureux Empirique.

Condition pour que le mysticisme naquît.

3° Autres conditions: dégradation des mœurs, corruption générale, invasion d'une foule de nations barbares, pressentiment d'une ruine prochaine, etc...

Toutes ces conditions étant remplies le mysticisme devait éclater, et éclata

IV. Causes de la réunion des doctrines mystiques à Alexandrie.

Il y a eu une première pphie, dont les sophistes ont été le dénouement. A cette époque
tous les grands systèmes ont apparu sous une forme plus vague, et beaucoup moins forte qu'à
la seconde épreuve; et il était résulté de ces premières recherches que la vérité est impossible
à trouver, scepticisme d'autant plus fort que les systèmes qu'il battait en ruine étaient plus
faibles; les sophistes en furent les promoteurs, ils prenaient à tâche de répandre le mépris
des études pphiques et la négation qu'il fût possible de trouver la vérité au moyen de la raison
humaine. Un homme vint qui ne désespéra pas de la vérité, et tournant contre les sophistes leurs
propres armes rendit l'espoir à la Grèce. On voit sortir de l'école socratique de grandes écoles
qui fondent de grands systèmes; les péripatéticiens, les Stoïciens n'en sont que des émanations.
Cette nouvelle tentative quoique infiniment plus forte, fut pourtant aussi malheureuse, aussi
infructueuse que la première. Le scepticisme vient toujours après un dogmatisme impuissant,
parceque l'instinct de l'homme est de croire et non de douter, le mysticisme suit de près.
Aussi, quand les Platoniciens et les Péripatéticiens eurent montré qu'ils avaient tout raison et tout tort, il
sortit de cette seconde expérience un scepticisme vigoureux avec la conviction ferme que
l'intelligence humaine, malgré son énergie, est impuissante à découvrir la vérité. Après
ces deux expériences la Grèce tomba dans un profond découragement; c'est l'état dans
lequel la jetèrent les contestations interminables des écoles pphiques et Sextus Empiricus. Il y
avait donc déjà une première condition pour que les âmes, qui ne pouvaient supporter le
scepticisme acceptassent le mysticisme. En outre, à côté de ce découragement de l'esprit humain
il y avait d'autres raisons pour que l'âme humaine fut découragée sous tous les rapports;
la dégradation des mœurs sous la domination des empereurs romains, tous les liens de la société
dissous, et ce qu'il y avait de plus sacré en Morale foulé aux pieds par les maîtres et ensuite
par les sujets. Quant à cette civilisation brillante on ne trouvait rien en elle qui satisfît les
esprits. Il est certain qu'à cette époque un grand découragement avait saisi les hommes honnêtes
et qu'on avait désespéré sympathiquement et intellectuellement autour et au sein de ce
grand Empire; avec cela, un océan de nations incultes, féroces, barbares, qui menaçaient de tout
envahir, et qu'on ne pouvait contenir; et quoique ces nations eussent encore été jusque là
impuissantes, l'Empire sentait sa faiblesse profonde; il avait un secret pressentiment que ses
frontières seraient franchies, et sa civilisation détruite par ces nuées de barbares. Ainsi, ce
puissant [illegible] qui avait à Marathon repoussé l'Orient, et conquis à Rome
une grande partie de l'univers, qui avait rallié sous des lois belles et uniformes presque tout
le monde connu, ce puissant effort allait devenir inutile; tout cela allait être détruit. De
là un autre découragement, celui de l'impuissance. Il s'était fait sentir au centre de la civilisation,
là où était le foyer des lumières, à Rome ce pâle reflet de la Grèce, et plus encore à
Alexandrie, reflet non moins pâle de la Grèce antique. L'homme et l'humanité étaient
profondément découragés. Ainsi toutes les conditions pour que les doctrines mystiques se produisissent
étaient remplies. Aussi prirent-elles un développement que jamais rien n'a égalé et que
jamais rien n'égalera.

Des causes étrangères à celles-là parurent qui déterminèrent la réunion de toutes les
doctrines mystiques à Alexandrie. Les conquêtes d'Alexandre avaient mis le monde grec en
communication immédiate avec l'Orient. Trois civilisations, toutes trois puissantes, toutes trois
armées de grandes doctrines pphiques et religieuses avaient été tirées de l'obscurité et mises
en contact; l'Orient avait été rapproché de la Grèce, la Perse avec ses dogmes et les
mystères de la Judée, de la Palestine, représentant l'Arabie. Toutes ces doctrines s'en vinrent
disputer sur les questions qui intéressent l'humanité. Le théâtre de ces disputes fut Alexandrie.
Les doctrines orientales renfermaient différens dogmes qui, en rencontrant le découragement
universel des esprits, devaient favoriser le développement des doctrines mystiques. La plupart de ces

Le christianisme a manqué de discernement dans le choix des dogmes orientaux. &c.

dogmes nous sont bien connus, parceque la plupart ont passé dans le christianisme; ce
composé hétérogène qui souvent contient des dogmes contradictoires. Ainsi tantôt il définit la
vie humaine par l'épreuve; l'individu a pour tâche de créer la personne humaine, de se faire;
et à côté sur la même question est une solution tout opposée, il explique l'obstacle par le dogme
de la chûte, et ici l'homme est en état de punition. Voilà donc deux dogmes opposés; et
parmi les doctrines qui affluaient de toutes parts on voit qu'il n'a pas choisi avec discernement.
Le dernier dogme, celui de la chute est éminemment oriental; c'est un dogme indien, arabe,
il se retrouve partout dans les doctrines de l'orient. Il va merveilleusement avec l'idée qui
constitue le mysticisme. Si l'homme est déchu, s'il expie une faute, il n'a qu'une chose à faire,
c'est de subir la punition. Aussi partout où ce dogme a régné, il a été accompagné de
l'immobilité complète, qui est la conséquence du mysticisme. Autant le dogme de la chute
inspire d'apathie et de nonchalance autant celui de l'épreuve donne d'activité; celui-ci est le
dogme du christianisme; il a fini par triompher.

2° Expansion de l'idée mystique. Trois écoles: celle des Juifs, les Gnostiques et les néoplatoniciens. identité de doctrine.

Encore une fois de pareils dogmes venus de l'orient et rencontrant le découragement du
monde romain durent contribuer à soulever dans tous les esprits l'idée mystique. Aussi furent
fondées presque en même temps trois écoles, celle des pp.hes Juifs, dont Philon est le chef, celle
des Gnostiques, et celle des nouveaux Platoniciens; or, quand on étudie, autant qu'on le peut,
les ppaux fondements de ces trois écoles, sauf des différences de détail, on reconnait qu'elles
ont une seule et même tendance, et que leurs trois codes peuvent se ramener à un seul, le
code mystique par excellence. Il est représenté dans toute sa beauté, dans toute sa perfection
par Proclus et Plotin. Mais en même temps que le mysticisme se créait ainsi 3 écoles

Le mysticisme pénètre dans le christianisme

dans Alexandrie, il donnait au christianisme naissant; en sorte que le christianisme a une
forte tendance au mysticisme. Reste à connaître les ppales croyances constitutives de cette Mora

V.

Conséquences du mysticisme: 1° hostilité contre le corps et le monde extérieur;

Reprenons la méprise commise par les Mystiques, faisons en voir les conséquences, et
montrons qu'elles se sont réalisées dans le Mysticisme d'Alexandrie. Toute doctrine mystique
est en hostilité déclarée avec le corps et le monde extérieur. Placez-vous dans la méprise
mystique: voilà une âme douée de certains ppes qui tendent à se développer; elle se trouve

2° abandon au mouvement indéterminé;

bornée d'abord par le corps, qui lui est obstacle partout et toujours, et qui de plus est ce par
quoi l'obstacle étranger a prise sur ~~elle~~. Si l'homme en cet état juge qu'il doit renoncer

3° pour l'intelligence aucun effort, la contemplation de choses fantastiques.

à la lutte, suspendre tout effort d'activité pour repousser l'obstacle, il se laissera aller au
mouvement indéterminé, dans lequel au moins il jouira d'un long repos; son intelligence ne se
concentrera sur rien, elle restera à l'état de contemplation, les choses viendront à elle, elle ne
se donnera pas la peine d'aller au devant, mais comme les choses extérieures nous frappent
peu, quand nous n'y donnons pas notre attention, elle sera plus occupée de choses fantastiques
immatérielles que de réalité sensible. Bien que l'action paraisse plus nécessaire pour satisfaire
le penchant à l'activité que pour satisfaire l'intelligence, l'habitude de se détacher des

4° pour l'activité; détachée du monde extérieur, elle se perd dans le mouvement de l'intelligence.

objets du dehors fera que le mouvement de l'activité se perdra dans le mouvement de
l'intelligence. Le cœur, l'âme se concentreront également au dedans de lui même. Pour nous
mettre en rapport avec le monde extérieur, il faut que nous sortions de nous mêmes, que
nous fassions effort, il faut que l'activité libre s'en mêle. Quand le corps est immobile et

5° Pour la sympathie, elle monte dans les régions supérieures;

que la Liberté abdique ses fonctions, l'âme monte avec l'intelligence dans les régions supérieures
et s'attache aux fantômes. Si c'est là l'état idéal de l'esprit, il s'ensuit que tous ces
phénomènes ont dû être érigés en dogmes. Quand on admet le ppe que toute lutte est
inutile, et que la destinée de l'homme n'est pas de cette vie, il suit qu'en rompant avec le

6° le but est de nous assimiler de plus en plus à Dieu.

corps, en acquérant sur lui un plus haut degré d'empire, on approchera davantage du type
de la perfection; mais quel est ce modèle de toute perfection? Dieu, évidemment; car
supprimez le corps et le monde extérieur, il ne reste plus que Dieu. L'effet de ce dégagement
de cette séparation idéale de l'âme doit donc être de nous conduire, autant que possible à notre
véritable destinée, en nous assimilant de plus en plus à la divinité.

VI.

Toutes ces conséquences érigées en précepte par les doctr. mystiques.

Le corps, source de distractions; remèdes.

Toutes ces conséquences sont développées dans les doctrines mystiques avec une logique admirable, une vigueur extraordinaire : Cette hostilité contre le corps et le monde extérieur, toutes sont proclamées, toutes sont érigées en précepte ; elles recommandent la macération, le jeûne ; les mortifications de toute espèce, parcequ'en détruisant le corps on détruit tout ce qui se rattache à lui et par conséquent nous fait obstacle. En affaiblissant physiquement le corps, ils s'imaginaient détruire l'obstacle, étouffer les mouvements qui nous attachent au dehors, les sensations vives d'un corps robuste, vigoureux, sources de distractions fréquentes qui nous arrachent à la contemplation. Eh bien ! éteignez les sens, écrasez les sens par toutes les pratiques cénobites, imposez lui toutes les privations qu'il peut supporter. Toutes les doctrines mystiques un peu fortes ont nié le corps ; ce n'est, suivant elles, qu'une création de l'esprit, ou une simple apparence ; tant le mépris était grand pour cette vile matière.

Le monde, source de distractions; remèdes.

Comme second obstacle, comme seconde source de distractions se présente le monde extérieur. On prescrit le mépris des choses sensibles, et des affections charnelles. Non seulement ne te mêle pas des affaires de ce monde, mais tu dois t'en éloigner le plus possible, te séquestrer, vivre dans l'isolement. De là, la nécessité de s'enfuir au désert ou de se créer des solitudes artificielles, et une fois enfermé dans sa cellule la nécessité de se couvrir d'un vêtement qui rabatte sur les yeux vous empêche de voir les murs de votre prison. Toute ambition est défendue ; vous devez renoncer à vos biens, à vos parents, à vos amis. Enfin c'était un précepte, une maxime, que toute pratique extérieure n'était pas permise, que toute activité devait se réduire à la contemplation, et certains mystiques déclarent que la pratique de la vertu est indigne du ppe̅ et n'est bonne que pour le vulgaire.

VII.

Méthode pour arriver à la vérité, recueillement; toute science est en nous.

L'effort intellectuel était méprisé comme nous mettant en rapport avec le monde physique. d'où il suivait que l'intelligence devait quitter la voie de l'observation, et au lieu d'obéir au mouvement qui la porte d'elle à ce qui n'est pas elle, reporter toute son activité, tout son développement sur elle même. Aussi le dogme de toutes ces écoles c'est que la vraie méthode pour arriver à la vérité est le recueillement, et non l'observation. Mais si le recueillement est le ppe̅ de toute science, il faut, ou que la science soit insaisissable, ou qu'elle se trouve au dedans de nous. Aussi les mystiques disent-ils qu'il suffit de nous contempler pour obtenir toute science. Platon avait déjà enseigné que par l'observation l'intelligence ne découvre que ce qui est en elle, qu'elle ne comprend le particulier qu'à la condition d'idées absolues, qui sont dans sa raison.

Identification de l'âme avec Dieu, le Verbe. Dédoublement de Dieu.

Après avoir identifié la méthode avec le recueillement, on arrive à identifier l'âme avec Dieu, en sorte que la contemplation de l'âme, c'est la contemplation de l'image de Dieu, et par là on entend non pas le Dieu un, absolu, mais son intelligence, le verbe, c.a.d. l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Ce n'est pas Dieu qui a créé le monde ; car par là même il serait tombé dans le particulier, le relatif, et n'aurait plus été parfait ; c'est le Verbe qui a produit cette œuvre. On arrive ainsi à dédoubler Dieu en 3 points de vue différents ; 1° Dieu en lui même, qui ne bouge pas, qui ne jette pas un regard ; 2° le verbe qui crée ; etc...

La contemplation devenant prière, quand le cœur s'en mêle.

Extase; ascétisme. Théurgie.

Il suit de là que pour toute doctrine mystique le moyen d'arriver à la vérité c'est la contemplation, qui devient prière, quand le cœur s'en mêle. De là dans le catéchisme cette définition de la prière une élévation de l'âme du cœur vers Dieu. Quand elle se prolonge, elle devient de plus en plus parfaite ; elle devient alors l'extase, l'ascétisme, et l'homme en cet état finit par être en communication directe avec Dieu : on a des visions de choses que les hommes ordinaires ne connaissent pas ; de là la Théurgie. Tous les mystiques font le

plus grand cas de l'état de songe.

VIII
1° Mépris pour la langue, 2° estime pour les symboles, et pour les vieilles traditions mystiques.

Toutes ces conséquences ont été professées par les trois écoles, dont nous avons parlé. Toutes trois d'ailleurs, et il devait en être ainsi, ont témoigné le plus grand mépris pour la langue, la plus grande estime pour tous les symboles: le mot a la prétention de contenir l'idée, de la représenter, de la matérialiser. Une autre conséquence non moins frappante, c'est le culte pour toutes les vieilles histoires, pour toutes les vieilles traditions. Il est naturel de penser que l'âme humaine, échappant des mains du créateur a dû conserver ~~[illegible]~~ une empreinte plus fraîche que les générations postérieures. De sorte que parmi les monuments extérieurs, s'il est permis d'en consulter aucuns, on doit consulter uniquement les traditions antiques religieuses, les monuments mystiques des peuples; il suivait aussi de là que l'humanité loin d'avancer, reculait. On savait plus au commencement qu'on ne sait de nos jours.

IX.
Puissance de ces doctrines sur tous les hommes de cette époque. Fuite au désert.

Le monde d'alors croyait à tout cela; il partageait le découragement qui s'imprime en pphie par les doctrines mystiques; et au moment où elles étaient prêchées, des hommes qui n'étaient pas pphes ou ne l'étaient guère, se retiraient du monde, et s'en allaient dans le désert pour pratiquer ce que les professeurs de Byzance annonçaient.

Fondation de monastères.
Antoine.
Pacôme.
Hilarion.
S. Basile.
nombre énorme des solitaires.

Un homme appelé Antoine, errant au milieu des sables, et s'éloignant de plus en plus du foyer de la civilisation finit par s'arrêter sur le sommet d'une montagne aride. Là il se voua aux austérités mystiques, et arriva ainsi à un âge très-avancé. Quand on sut qu'il était là, une multitude de cellules furent fondées autour de la sienne. Cependant de l'autre côté du Nil, dans une des oasis de la Lybie, un autre personnage, Pacôme, créait de semblables établissements; là en très peu de temps s'élevèrent 50 grands monastères. Même chose se passait en Espagne par les soins d'Hilarion. Des déserts qui s'étendent entre des marais et la mer de Syrie, furent peuplés de millions de solitaires. S. Bazile, ce grand personnage, fondait dans le Pont des colonies, qui devinrent bientôt extrêmement nombreuses. S. Martin de Tours donnait aussi naissance à des monastères, à des hermitages. En sorte que le nombre des cénobites égalait s'il ne surpassait pas celui du reste des fidèles, et il était vrai de dire de l'Église que la moitié était dans le désert avec les saints.

2° Comment on se riait de la liberté humaine?

Dans la Thébaïde, pour se ~~[illegible]~~ rire de la liberté humaine et montrer combien elle est vaine et méprisable, on plantait un bâton sec dans le sable, et chacun était obligé d'aller l'arroser continuellement; on traînait à grand peine d'énormes rochers, sans autre but que de faire voir le néant de cette liberté. On se soumettait aveuglément et sans restriction aux ordres d'un supérieur; et plus ces ordres étaient bizarres, absurdes, plus leur exécution était méritoire.

3° Réputation de ces saints personnages.

Un respect immense et universel s'attachait aux noms de ces saints personnages: les rois, et les particuliers n'entreprenaient rien qu'après les avoir consultés. Il fut une époque où ils gouvernaient réellement l'humanité.

19e Leçon

Cours de Mr Jouffroy à la Faculté.

Nous avons vu dans quelles circonstances naquit en Grèce le Stoïcisme, nous avons vu
qu'à cette époque la Grèce tombée sous la domination des rois de Macédoine n'avait plus, pour ainsi,
dire, de vie politique. Dans ces circonstances les Grecs avaient besoin d'une doctrine morale, qui
offrit à l'individu un refuge, c.a.d. une Morale qui fit à chaque homme une destinée capable
de le dédommager de la destinée publique qui avait péri. Or, en pareil cas, on a toujours vu l'individu
se réfugier dans la recherche du plaisir personnel, ou dans le sein d'une vertu personnelle aussi.
Il est naturel alors que chacun songe à soi.

[marge :] …t mot de la …nière Leçon.

L'Epicuréisme et le Stoïcisme expliquent parfaitement ces deux tendances. L'Epicuréisme
offre l'asile du bonheur individuel, le Stoïcisme celui de la dignité morale et de la vertu.
Mais pour que l'homme vertueux puisse assurer ses pas, se tracer une route certaine au milieu de
la corruption générale il faut avant tout q.q. chose de certain [qu'il y ait]. Si aux circonstances politiques
qui produisent le découragement de toute vertu se réunissent des circonstances ppfhiques
analogues, qui entraînent le découragement de la vérité, alors la nécessité d'avoir une règle
fixe se fait encore bien plus sentir. Or, à l'époque où naquit le Stoïcisme, le Scepticisme
envahissait tous les esprits. La nouvelle Académie n'enseignait pas encore, il est vrai, mais les
débats de l'Ecole socratique, la lutte d'Aristote contre Platon n'ayant eu aucun résultat certain,
il devait y avoir dans les esprits une tendance au scepticisme. Il fallait donc qu'un homme,
tel que Zénon, posât des ppes logiques fixes avant de poser ses ppes moraux. Aussi son effort
a été d'amener la Logique ou la science de la vérité comme la science de la vertu à q.q. ppes
fixes et simples, de chercher l'immuable et le fixe en Logique comme en Morale. Il
opposa au scepticisme un ppe de logique parfaitement clair, parfaitement simple, à la
corruption un ppe de Morale non moins clair et non moins simple. L'esprit du Stoïcisme
est tout entier dans cette intention ppfhique, sévère, éminemment philanthropique; et il est
surprenant qu'elle ait été conçue par un homme né dans l'île du plaisir, c.a.d. dans l'île de
Vénus.

[marge :] …écessité pour Zénon … poser un ppe de …gique simple et fixe, …ur faire face au …epticisme d'alors.

Cette leçon comprendra la Morale Stoïcienne avec des considérations sur la Logique et
la métaphysique générale de Zénon.

[marge :] …jet de cette leçon.

De toutes les doctrines de l'antiquité, il n'en est pas de plus obscure que la doctrine
stoïque. Il est arrivé que de toutes c'est celle dont les monumens originaux ont été le plus
complètement détruits. Nous n'avons que q.q. fragments, ce qui nous reste de plus nous
le devons aux historiens de la ppfhie qui, comme on sait, sont rares dans l'antiquité. De
plus, il y a entre les différentes parties de cette doctrine une contradiction, une divergence
au moins apparente, qui a embarrassé singulièrement les historiens de la ppfhie. Ce sont là
les causes, et peut-être aussi la concision et la sévérité de leur enseignement, qui font qu'il
est difficile de saisir l'ensemble des doctrines des Stoïciens. Ajoutez qu'elles s'appuient sur
les phénomènes les plus intimes, et l'Epicuréisme sur les phénomènes les plus extérieurs
de la nature humaine. C'est ce qui rend l'Epicuréisme si accessible à toutes les intelligences
et le Stoïcisme si difficile à comprendre. Du reste la plupart de ces difficultés viennent
de ce qu'on ne se prépare pas assez à cet examen par l'étude immédiate de l'esprit
humain. C'est en nous qu'est le germe de toute clarté dans l'histoire de la ppfhie; c'est
là qu'est le critérium à l'aide duquel nous pouvons comprendre et apprécier les doctrines
de la ppfhie ancienne et moderne.

[marge :] …scurité de la doctrine …stoïque — causes.

Le bien pour nous c'est le développement de notre nature: trois motifs différents
nous attirent à ce but. D'abord nous y sommes poussés, entraînés par notre nature elle-même,

[marge :] …e bien c'est le devel. …notre nature: …motifs nous y poussent.

qui doit nécessairement aspirer à se satisfaire, à développer les facultés qui la constituent; cette inclination de notre nature vers son bien se traduit d'abord par ce qu'on appelle des désirs, des tendances, des passions. Nous sommes ensuite entraînés vers ce même bien par la sensation agréable, ou le plaisir qui accompagne la satisfaction de notre nature. En outre nous y sommes portés par un troisième motif, c'est que la Raison considérant ce que nous sommes déclare que ce vers quoi nous pousse notre nature est non seulement notre bien, mais encore une partie du bien en soi; de sorte qu'elle nous prescrit ce que nos passions, ce que nos sensations, nous prescrivent déjà. Ces trois motifs sont les seuls qui nous poussent à l'accomplissement de notre destinée. Nous avons vu que tant que nous n'allions à notre bien que par obéissance aux passions qui nous y entraînent ou au plaisir qui nous y invite, nous n'avions aucun mérite à y aller: une conduite inspirée par l'un ou l'autre de ces deux motifs n'a rien de moral. Les animaux ont aussi des besoins, qui sont aussi l'expression de leur nature; ils ne vont à leur fin que parcequ'ils cèdent à la passion et à l'attrait du plaisir, et la raison les déclare des êtres sans moralité, sans aucun mérite. Chez nous, au contraire, outre cette double impulsion s'élève un principe supérieur, c.à.d. la Raison concevant que toutes choses sont mises ici-bas pour accomplir une fin, que de l'accomplissement de toutes ces fins individuelles résulte un bien universel, et qu'en conséquence notre fin particulière est un élément de la fin totale, et son accomplissement une partie du bien absolu. Il n'y a plus qu'un bien universel, dont une portion nous a été dévolue comme tâche, que nous sommes chargés, que nous devons accomplir. Ainsi ce qui d'abord est bien personnel devient bien absolu, et en soi, et par là même obligatoire. Dès-lors, tandis qu'il n'y avait aucun mérite à obéir à nos passions et au plaisir, en obéissant à cet autre motif rationnel et désintéressé, il y a de notre part vertu, accomplissement du bien moral. Et si tôt que ce bien nouveau est conçu nous sentons que nous manquons à notre devoir quand nous n'y allons pas, nous sentons que nous faisons bien, quand nous y allons. Ainsi le mobile rationnel est nécessaire pour qu'il y ait moralité.

Pas de moralité dans les deux premiers motifs: désir, et plaisir.

3e motif, rationnel: naissance du bien moral, obligation; de notre part mérite, vertu.

Les hommes développent plus ou moins leur nature, c.à.d. parviennent dans la route de leur destinée à un terme plus ou moins éloigné. Ainsi, il y a des hommes qui favorisés par les circonstances parviennent à développer leur puissance ~~[illegible]~~ jusqu'à un point extraordinaire; d'autres restent sous ce rapport dans des limites extrêmement étroites. Avec Alexandre ou Napoléon comparez le paysan qui, bien que livré continuellement au travail le plus pénible, se procure à peine à lui et à sa famille les alimens nécessaires. Et de même sous le rapport de l'intelligence, la distance n'est pas moins grande entre Newton et le commun des hommes. Entre ces différents développements les différences sont très nombreuses et très considérables. Ainsi la part de bien réalisée par chaque homme est plus ou moins grande. Mais néanmoins il est possible que le bien moral dans les deux êtres, qui se développent le plus inégalement, soit parfaitement égal de part et d'autre; qu'il y ait de leur part égalité de vertu. La vertu n'est pas du tout mesurée par le développement effectif de l'individu, mais par l'effort qu'il fait pour y arriver. Celui qui fait le bien, qui se développe, parceque son développement est un bien, fût-il arrivé au développement le plus minime, n'eût-il eu pour effet que de faire pousser un épi de blé, celui-là est aussi vertueux que le conquérant, s'il a exercé sur lui même autant d'empire. La vertu tout entière est en ceci: obéir à ce que la Raison prescrit, de toutes ses forces et aussi exactement que possible; les circonstances font le reste. La vertu dépend de nous; le reste n'en dépend pas: la vertu dépend de nous, parcequ'il dépend de nous d'obéir à la loi de la Raison; ce qui ne dépend pas de nous, c'est d'arriver dans la réalisation du bien jusqu'à un certain d

Entre des hommes dont le développement est le plus inégal, la vertu peut être égale.

La vertu ne se mesure pas sur le développement effectif, mais sur l'effort, sur l'obéissance plus ou moins grande, et plus ou moins constante au motif rationnel.

La vertu seule dépend de nous, et non le développement qui dépend uniquement des circonstances.

les circonstances sont là qui limitent ou favorisent notre développement, et ces circonstances sont très inégales.

[Le] bien, ce qui élève et [per]fectionne l'individu, [n']est pas la quantité de [dé]veloppem., ou la quantité [de] bien extérieur réalisé [par] lui, mais le bien [mo]ral, la soumission [à] la Raison. Ce [qu]i est exclusivement [im]portant, c'est la [ve]rtu.

Maintenant supposez un ppha qui considère comme très peu de chose pour la dignité et la perfection de l'individu la quantité de bien extérieur accompli par lui, attendu que cela ne dépend pas de lui; qui considère que ce qui élève et perfectionne l'individu, c'est l'exercice, la possession du bien moral, laquelle dépend toujours de nous; et qui juge que ce bien moral est le seul but de la vertu, le seul que l'homme doive poursuivre, le seul pour lequel l'homme a été mis en ce monde, vous voyez quelle morale en résultera. Faites arriver à leur dernière heure le paysan et Alexandre, l'un ne s'étant développé que faiblement, l'autre ayant conquis le monde, en supposant toutefois qu'ils aient exercé sur eux mêmes un empire égal, l'un est tout aussi moral, tout aussi digne que l'autre; ils ont agi tous deux avec la même obéissance à la Raison, avec la même fermeté, avec la même persévérance; dans l'un comme dans l'autre la dignité, la personne ont été également développées, également élevées. Et si Alexandre dans sa destinée n'a obéi qu'à ses passions, il sera moins moral, moins méritant, moins digne, que le paysan qui se sera développé par devoir. Voilà le point de vue fondamental de Zénon. Comme le développem., la quantité de développ. ne dépend pas de nous, et que la vertu en dépend toujours, ce qui est important, c'est la vertu. Zénon n'appelle pas bien le développement, mais l'obéissance à la Raison, c.a.d. l'effort moral; il ne fait aucun cas du succès. Ainsi Zénon ne voit le bien que dans le bien moral; ce qu'il appelle le bien exclusivement, c'est la moralité. Maintenant qu'est-ce que la moralité? La moralité consiste à obéir au motif rationnel et rien qu'au motif rationnel; c'est la réponse de Zénon et de toute bonne morale; car il n'y a moralité que là, il n'y a production de moralité que dans l'obéissance à la Raison, et il y a moralité dans cette soumission, parceque la Raison nous ordonne notre bien non comme nôtre, mais comme bien en soi, parcequ'elle nous assujettit à une règle impersonnelle, et qui embrasse toute la création. Dans cette obéissance de l'individu au devoir consiste le bien, et toute la destinée de l'homme.

I.
[Pr]incipe fondamental [d]u Stoïcisme.

Supposez que Zénon identifie l'homme avec la Raison, que tout ce qui ne constitue pas la Raison il le rejette dans le corps, et soutienne que l'homme tout entier est dans la Raison. alors la Raison sera toute notre nature, et ainsi: vis conformément à la Raison, doit se traduire: vis conformément à ta nature. Or, cette équation de l'homme et de la Raison, Zénon la pose, et voici pourquoi.

[Ide]ntification de la [Rais]on et de l'homme, [fon]dée sur la Métaphysiq. [de] Zénon.

Le Stoïcisme admet en métaphysique qu'il n'y a rien d'immatériel, rien de spirituel, mais deux espèces de matière, l'une passive, et l'autre active, la matière passive qui est là pour recevoir des formes, la matière active pour donner à la première la forme, la proportion, l'harmonie. Dans toutes choses il y a cet élément à deux facultés, l'une passive, l'autre formatrice: le monde n'est que cette matière à double face: le monde ou Dieu c'est la même chose. Ainsi le Stoïcisme proclame le panthéisme dans toute sa force, dans toute son étendue. Le monde n'est qu'un être animé; en tant qu'animé ou actif, c'est Dieu, en tant que passif c'est la matière proprement dite. Pour nous, nous sommes une portion, une émanation de ce monde, il y a donc en nous deux choses, la forme ordonnée, et ce qui produit cet ordre, c.a.d. la Raison; car cet élément est ce qui incontestablement en nous arrange, combine, produit la forme, l'ordre et l'harmonie. Dieu, qui est cette faculté active dans le tout est l'ordre vivant; nous qui contenons l'élément de toutes choses, nous avons aussi cette faculté active dans la Raison; tout ce qui n'est pas ordre, loi, raison est passif, en sorte que nous ou la Raison c'est la même chose. Ainsi Zénon identifie l'homme ou l'âme avec ~~la~~ la Raison, et comme son ppe moral est que l'homme doit vivre conformément à la Raison, ce ppe peut se traduire en cet autre: la destinée de l'homme est de vivre conformément à sa nature. De là la maxime fondamentale du Stoïcisme.

II
[Vi]s conformément à la [Rais]on se traduit: [vis] conformément à ta [na]ture
[Ma]xime fondamentale [du] Stoïcisme.

Le ppe et la maxime admis,

Conséquences:

Cette maxime fondamentale une fois admise, toutes les autres parties, toutes les autres maximes secondaires se comprennent facilement, car elles n'en sont que les conséquences naturelles. — Zénon et les Stoïciens ont déclaré que la vertu était le seul bien réel, le vice le seul mal positif; que tout le reste était profondément indifférent; ou du moins n'avait qu'une valeur relative, en tant qu'utile à la vertu. Cette maxime singulière dans ses applications n'est que la traduction de la maxime fondamentale de cette Morale; car si le bien moral est le seul bien véritable, comme le bien moral et la vertu sont identiques, il suit qu'il n'y a de bien et de mal réels que la vertu et le vice. Pourvu que j'agisse conformément à la Raison, pourvu que dans une action quelconque mon motif d'agir soit l'obéissance à une prescription de la Raison, cela me suffit, je suis dans le vrai, mon action est bonne; le succès n'est rien. Le seul caractère qui fasse une action bonne, c'est le motif rationnel; une action faite en vertu de l'impulsion de la passion ou du plaisir n'a pas de caractère aux yeux de Zénon. En un mot, obéir à la Raison est le seul bien positif, lui désobéir le seul mal réel: tout le reste est complètement indifférent.

1re — Obéir à la Raison, seul bien réel; désobéir à la Raison, seul vice positif; tout le reste indifférent.

Quelles sont les actions bonnes et les actions mauvaises? Sont elles faites par le motif rationnel, elles sont bonnes, n'importe ce qu'elles produisent; sont elles faites malgré une prescription de la Raison, elles sont mauvaises; si la Raison n'est pas intervenue, elles sont indifférentes, elles ne signifient rien. Or, comme entre deux actions également faites au nom du motif rationnel, les différences ne peuvent être qu'extérieures, toutes les actions bonnes sont également bonnes, sont bonnes au même degré, q.q. soit le résultat. Comme c'est seulement le motif qui les fait bonnes, il n'y a pas de plus et de moins dans la bonté des actions: pas de milieu, ou je fais une action pour obéir à la Raison, ou malgré la Raison, ou sans que la Raison ait parlé; dans le 1er cas, mon action quelle qu'elle soit, est bonne, dans le second elle est mauvaise, dans le 3e indifférente. Il n'y a pas plus de degré dans la méchanceté que dans la bonté des actions; toute action est également bonne, ou également mauvaise, ou également indifférente.

2e — Pas de différence entre une action bonne et une action bonne; entre une action mauvaise et une action mauvaise; entre une action indifférente et une action indifférente.

Aussi le Stoïcien déclare qu'il ne reconnaît pas la diversité des vertus et des vices que reconnaissent les autres doctrines morales; il n'admet qu'une seule vertu, un seul vice; et il n'y a pas un mot à dire contre cette conséquence quand une fois on a accepté le ppe. Ainsi obéir à la Raison, et désobéir à la Raison, tels sont sans degrés la vertu et le vice absolument. De plus, tout homme est ou tout vicieux, ou tout vertueux; il n'y a pas trois espèces d'hommes pour le Stoïcien; celui qui n'obéit pas constamment à la Raison, on ne peut pas dire qu'il soit bon, il est mauvais, et mauvais au même titre que celui qui agit toujours méchamment.

3e — Il n'y a qu'une seule vertu et un seul vice.

4e — Un homme est, ou tout vicieux, ou tout vertueux.

De là encore l'indifférence complète sur les effets produits par nos actions. Le sage obéit à la Raison sans s'inquiéter des résultats de son action sur lui même, sur les autres, sur le monde extérieur. Il n'a pas besoin de sortir de lui; il peut décider si sa conscience déclare l'action bonne ou mauvaise; quant aux conséquences elles ne le regardent pas.

5e — Indifférence sur les effets de nos actions.

En vertu du même ppe le Stoïcien devait dire que ce qui ne dépend pas de l'homme doit lui être indifférent, ne le regarde pas: le bien et le mal moral dépendent de nous, là est notre bien, là est la vertu. Et en y regardant de près on voit qu'en effet il n'y a pas une seconde chose qui dépende de nous; mais nous avons toujours la faculté de soumettre notre volonté à ce que prescrit la Raison; vous pouvez me lier les bras, m'enfermer dans une prison, mais m'empêcher de soumettre ma volonté à la Raison vous ne le pouvez pas. Le reste ne dépend pas toujours de nous: tantôt nous pouvons faire une action, tantôt nous ne le pouvons pas. Le Stoïcien avait donc raison de dire, qu'il portait en lui toute sa richesse, que rien ne pouvait l'empêcher de faire son bien, et ajoutons de s'enorgueillir; car c'est là aussi une des conséquences du Stoïcisme.

6e — Rien ne dépend de nous que la vertu; donc le sage porte avec lui toute sa richesse et toute sa sagesse; les circonstances ne peuvent rien sur lui.

7° Il affirme un mépris pour les deux autres mobiles d'action.

Si tout notre bien est là, il suit que les deux autres mobiles qui nous poussent à l'action doivent être essentiellement méprisables. Aussi Zénon disait : le sage n'est pas un homme sans passions, mais un homme indépendant d'elles ; ce n'est pas un homme insensible, mais un homme qui n'obéit pas à la sensation. Cet état du sage, prêché par les Stoïciens, est exprimé par le mot apathie, c.a.d. indépendance des deux mobiles qui ne produisent aucune moralité et dont nous ne devons tenir aucun compte. Le plaisir et la douleur d'une part, et les passions de l'autre doivent être pour nous comme s'ils n'étaient pas. On peut se demander ce que faisaient les Stoïciens de leurs passions et de leurs sensations ; dans la pratique, je ne sais, mais dans la théorie ils professaient que ces deux faits n'avaient en Morale aucun caractère assignable.

III. De la Liberté suivant les Stoïciens. Difficile à concilier avec la Providence.

Le point le plus obscur de la doctrine Stoïcienne c'est celui qui a pour objet la Liberté. Si pour obéir à la Raison la Liberté est nécessaire, il fallait la proclamer. Mais c'était pour les Stoïciens chose embarrassante ; car ils admettaient dans le gouvernement du monde la fatalité, ou, ce qui est la même chose, la Providence. Dieu, ou la matière, en tant qu'active, est l'âme du monde, en vertu de sa propre nature essentiellement ordonnatrice a organisé la matière en tant que passive. Dieu a-t-il mis q.q. chose de lui, y a-t-il eu q.q. chose de libre ? non, car il a fait tout cela en vertu de sa nature ; la force active, innée, inhérente s'est formée d'elle même. Tout cela marche à un but, mais sans aucune espèce de libre arbitre : il n'y a dans ce monde qu'un enchaînement rigoureux de causes et d'effets, ce qui s'étend sur l'homme comme sur tout le reste : il n'est qu'un rouage particulier de la machine universelle.

Leur doctrine présumée sur la liberté.

Ils se sont tirés de cette difficulté en se rejetant sur des distinctions insuffisantes pour concilier la liberté humaine avec la fatalité. Autant qu'on peut conjecturer, ils pensaient que ce qui détermine en nous l'action, c'est le désir. Mais parmi tous nos désirs celui qui devient déterminant ne le devient que parceque la Raison lui a donné son approbation, parcequ'à lui s'ajoute l'approbation de notre Raison. S'il y a q.q. chose au monde de libre c'est cette approbation ; car nous sommes maîtres de la donner ou de la refuser. — Avant de condamner cette doctrine, il faut bien voir si elle n'a pas sa raison dans le fond des choses, sa racine dans la nature humaine.

Indépendance en nous.

Qu'y a-t-il en nous, lorsque nous nous résolvons à nous soumettre au devoir ? conception de ce qui est bien, et après cette conception de la Raison nous agissons. Ainsi le phénomène par lequel l'homme est moral est un phénomène purement ou presque purement, intellectuel, puisqu'il se résout dans la recherche tout intellectuelle de ce qui est bien. C'est là la plus grande partie du phénomène moral. Une fois cette décision de la Raison prononcée, nous exécutons, et c'est ici qu'est, à proprement parler, la liberté. Mais Zénon n'ayant admis, outre la Raison que des désirs a dû reconnaître à la Raison un ascendant sur nos désirs, et en faire le principe de nos déterminations. Dans la réalité, notre conception du bien exerce un grand empire sur notre détermination ; mais comme nous sommes maîtres nous obéissons ou nous n'obéissons pas à cette conception. Il faut dire pourtant que si nous prenions la peine d'interroger la Raison et d'arriver à la conception nette de ce qu'elle prescrit, rarement nous nous soustrairions à son empire ; ce qui fait le plus souvent que nous ne nous y soumettons pas, c'est que nous ne fixons pas avec force ~~les~~ de notre intelligence nos regards sur la règle ; sans cela nous y obéirions toujours, et il ne serait pas besoin de liberté pour cela. C'est là la vérité cachée de Zénon.

IV. Une vérité du Stoïcisme : à chaque bien découvert par la Raison correspond en nous un désir.

Une autre vérité de la même doctrine c'est que la Raison ne peut rien concevoir comme bien qui ne trouve en nous un désir correspondant, et il doit en être ainsi, car notre bien n'étant que le développement de notre nature, il est clair qu'il n'y a aucun élément de notre bien vers lequel notre nature ne nous pousse. Nous sommes poussés au même but par la passion et la Raison ; à chaque règle morale correspond un désir. Il y a bien certainement là la perception confuse de cette grande vérité.

Vice radical du Stoïcisme : embarras où il est de concilier la liberté humaine avec la Providence : Même embarras dans les ffphes de P. Royal.

Rapport entre les doctrines morales sévères et la fatalité.

Le vice radical du Stoïcisme se montre dans l'embarras où il a été de concilier ce qui est vrai d'une part de la providence, de l'autre ce qui est vrai de la liberté humaine, la fatalité qui nous est donnée par la Logique et la liberté humaine qui nous est donnée par l'expérience c'est le même embarras qui se trahit dans les Stoïciens modernes, les ffphes de P. Royal, tandis que leurs adversaires les Jésuites, rejetant la grâce suffisante expliquaient parfaitement la liberté. Il faut donc qu'il y ait entre la sévérité d'une doctrine morale et la fatalité q.q. rapport secret. La raison en est qu'il n'y a pas de sanction morale sans un ordre dans le monde et un but, ce qui implique un ordre préétabli fatalement ; l'homme fait partie de cet ordre éternel, on ne peut le nier ; d'où lui vient donc la liberté, il n'en devrait pas avoir ; et pourtant, en fait, nous sommes libres.

VI.

Vertu = sagesse = égoïsme = félicité. Vice = folie = hostilité contre soi = malheur.

Examen et justification.

Les Stoïciens ont posé les équations suivantes : la vertu = la sagesse = l'égoïsme = la félicité ; le vice = la folie = l'hostilité contre soi même = le malheur.

Obéir aux passions, c'est obéir à une règle inconséquente : aujourd'hui une passion vous pousse vers un but, demain une autre passion vous pousse vers un autre but, et ainsi de suite à l'infini. Cette mobilité, cette inconséquence continuelle des passions est si vraie que dans les doctrines morales qui reconnaissent la liberté on a appelé la Raison pour chercher le plus grand intérêt des passions, pour faire q.q. chose d'ordonné et de suivi ; et même avec cet auxiliaire il est bien difficile d'arriver au but désiré, on n'arrive très souvent qu'au malheur ; c'est le mécompte inévitable qu'on éprouve en prenant les passions et en les traduisant en intérêt personnel, mécompte plus inévitable encore si l'on prend pour guide le plaisir. Cette conduite, Zénon l'appelle folie. La conduite du sage est tout autre ; il ne s'inquiète que d'agir conformément à la raison ; aussi il en résulte une conduite parfaitement une, c'est une unité admirable, et si forte qu'il n'y a qu'un seul vice et une seule vertu, une vertu toujours égale. D'un autre côté ayant identifié notre Raison avec notre nature, il s'ensuit que pratiquer la vertu, obéir à la Raison, c'est obéir à soi même ; et de là il suit que la conduite du sage n'est que l'égoïsme. D'un autre côté agir conformément à la Raison c'est prendre le chemin du bonheur, puisque la vertu seule dépend de nous, et que les passions et le plaisir sont impuissants à nous y conduire.

Autres conséquences du Stoïcisme : Le sage ne doit pas rechercher si l'âme est mortelle ou immortelle ; peu importe.

Du reste les Stoïciens ne s'inquiètent pas de savoir si la vertu sera récompensée ; car cela est une conséquence trop peu importante. Le sage doit se borner à la pratique de la vertu, et ne pas s'occuper de savoir s'il y aura une autre vie ; c'est une question curieuse sans doute, mais qui n'est pas morale. Que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela touche en rien à la doctrine morale, à la Raison, au bien. Ceux des Stoïciens qui ont cru à la mortalité de l'âme ont été les seuls conséquents à leur physique comme toutes les doctrines panthéistiques, qui voient la portée de leur ffpe. Mais, encore une fois, peu importe au sage cette question, sa maxime constante est : fais ce que peux, advienne que pourra.

Optimisme ; croyance à la divination.

Le Stoïcisme a admis et a dû admettre d'autres conséquences encore, l'optimisme par ex., la croyance à la divination, c.a.d. à la prédiction des événements futurs.

Caractère général de cette doctrine

En général, toutes les parties de cette doctrine révèlent un besoin de résistance contre la tyrannie, la corruption, le scepticisme, qui inspira Zénon.

20e Leçon

Cours de Mr Jouffroy à la faculté.

I.
Dans l'exposition d'une doctrine philosophique deux choses à faire : 1° l'exposer, 2° voir son rapport avec l'ensemble du système auquel elle appartient.

Quand on expose une doctrine philosophique, une doctrine particulière, qui est une solution d'une des questions comprises dans le problème de l'humanité, il y a toujours deux choses à faire ; la première est d'exposer cette doctrine, la seconde d'exposer son rapport avec l'ensemble du système dont cette doctrine fait partie. Nous avons vu comment se tiennent toutes les questions philosophiques ; nous avons senti le rapport intime qui les unit dans notre raison et comment une certaine solution de l'une de ces questions étant adoptée, elle devait entraîner pour les autres questions des solutions analogues.

II.
En admettant la solution morale Epicurienne on ne peut prescrire de devoir, on ne peut que donner des conseils.

En examinant la solution du problème moral donnée par Epicure, il est facile de voir qu'une fois admis le plaisir comme but unique de l'homme ici-bas, il s'ensuit que les sensibilités étant diverses aussi bien que les inclinations, l'homme a la plus grande facilité de prendre la direction qui lui convient, et il n'y a rien d'absolu à lui prescrire. Chaque individu ayant une sensibilité spéciale, préfère certains plaisirs à certains autres, ou bien sent plus vivement le plaisir, ou plus vivement la douleur ; le moraliste ne peut que donner des conseils généraux, résultat de l'expérience. La Morale du plaisir doit se réduire à ces conseils ; de devoirs, de prescription absolue, elle n'en comporte point. Comme je ne me sens nullement obligé de rechercher mon plaisir ; de même je ne puis prescrire ce but aux autres ; je ne peux que leur donner des conseils, puisés dans l'expérience. Le plus sage dans sa conduite sera toujours celui qui aura le plus d'expérience. Quant à sa conduite à l'égard de ses semblables, comme il n'a pas de devoirs envers lui même, il ne peut en avoir envers les autres ; son but est le plaisir, et par conséquent il doit entretenir avec les autres hommes les relations les plus avantageuses, sans qu'il y ait là rien d'obligatoire ; car bien, que le plaisir soit notre but, nous pourrions si cela nous agréait rechercher les souffrances. Ainsi rien ne pourrait nous empêcher de choisir notre mal dans nos rapports avec nos semblables ; nous n'avons aucun devoir envers eux ; il est sage toutefois d'user à leur égard de prudence et d'habileté. Quand une des lois sociales se trouve en opposition avec notre plaisir ou notre bonheur, nous avons le droit de la violer, de nous y soustraire. Aussi les publicistes de l'école d'Epicure ne pouvaient penser autre chose que Hobbes qui met dans la force toute la sanction des lois sociales.

Aucun devoir envers les autres ; de l'habileté, la prudence.

Droit de nous soustraire aux lois, quand elles sont en opposit. avec notre plaisir. De là droit du plus fort — absolutisme.

III.
Liens qui rattachent la doctrine à d'autres doctrines physiq. et métaphysiq.

Voyons les liens intimes qui unissent la doctrine du plaisir en Morale avec certaines autres doctrines en physique et en métaphysique, et comment ce système moral ne fait qu'un tout avec le reste du système d'Epicure.

Dans les 4 expériences de la Morale Epicurienne (Aristippe, Epicure, Hobbes, Helvétius), on a toujours vu marcher avec elle :
1° l'origine de la sensualisme ;
la matérialité et la mortalité de l'âme ;
l'athéisme ;
le hasard, comme formateur du monde.
Il y a donc un rapport logique entre ces dernières doctrines et la première.

La doctrine du plaisir a été professée en Grèce par l'école Cyrénaïque dont Aristippe est le chef et par l'école Epicurienne ; et dans les temps modernes par Hobbes, Gassendi d'une part, Helvétius et ses amis de l'autre. Dans ces quatre expériences de la Morale sensuelle on a toujours vu une concomitance parfaite entre cette doctrine, et la doctrine qui en métaphysique rapporte toutes nos connaissances à la sensation ; et celle qui en religion proclame des dieux indifférents ou l'athéisme ; qui décide que l'âme ne survit pas au corps ; l'âme n'est qu'une matière plus subtile, ou le résultat de l'organisation. Il n'y a pas de Providence, et le monde n'est que l'œuvre d'un heureux hasard. Il serait bien singulier que, s'il n'y avait pas entre toutes ces doctrines, un rapport logique, elles se retrouvassent toujours ensemble. L'Ecole de Cyrène est arrivée à toutes ces conséquences renouvelées par Epicure et renouvelées ou tout au moins indiquées par Hobbes et Helvétius. Presque tous ont accepté le matérialisme et la mort de l'âme, l'athéisme ou l'indifférence de Dieu ; presque tous ont attribué la formation et le gouvernement du monde au hasard. Essayons de signaler les liens qui unissent toutes ces théories.

IV.

1° On peut indifféremment partir de la solution morale, ou de la solut. metaphysique, ou de la sol. religieuse, ou de toute autre, d'une Ecole, pour en déduire nécessairement les sol. données par cette école aux autres questions pphiques.

Il est presque indifférent de partir d'une des questions pphiques ou d'une autre pour apercevoir
la dépendance étroite qui les unit. Prenez la question morale; acceptez sur cette question l'une
des trois grandes solutions, qui en ont été données par la pphie. Admettez l'une ou l'autre, et
examinez quelle autre solution concordante la logique exige que vous donniez aux autres
questions pphiques; le lien ne peut vous échapper. Reconnaissez vous la solution Epicurienne du
problême moral, il y aura de très fortes raisons, des raisons déterminantes pour que vous résolviez
d'une certaine manière toutes les autres questions, pour que vous fassiez sortir de cette ~~autre~~ 1ère solution
toutes les autres solutions Epicuriennes. De même pour le Stoïcisme. Si au lieu de partir de la
question morale vous partez du problême de l'origine de nos connaissances, ou de la question
religieuse, et que vous adoptiez l'une ou l'autre solution donnée par l'Epicuréisme ou le Stoïcisme
vous remonterez tout aussi facilement à la solution épicurienne ou stoïcienne des autres questions.

2° L'ordre le plus logique, est de partir de la sol. metaphysiq. Nous dev. part. de la sol. moral.

Toutefois il y a un ordre plus logique que tous les autres, c'est celui qui part de la
question metaphysique, parceque c'est la question ppale, fondamentale, pphique par excellence.
Mais comme il s'agit ici de Morale, nous aimons autant partir de la question morale.

C'est un fait qu'un homme d'un sens droit bien convaincu de la solution morale épicurien
sera conduit à admettre toutes les autres solutions d'Epicure, la mortalité de l'âme, l'indifférence
de la divinité ou l'athéisme, le hasard comme ordonnateur du monde, et la sensation comme
origine de toutes nos connaissances.

V.

Rapport entre la sol. morale d'Epicure et ses autres doctrin.

Voyons donc si ce rapport existe entre la solution morale d'Epicure, et les solutions
données par lui aux autres questions pphiques.

Ce qui frappe le plus l'homme quand il commence à réfléchir sur lui, c'est la contradiction

1° Contradiction entre les besoins de notre nature et leur satisfaction possible en cette vie.

manifeste qui apparait entre les besoins de sa nature, et leur satisfaction possible en cette vie.
on ne peut examiner la condition et la nature de l'homme sans arriver à cette conséquence que
l'homme n'obtient pas en ce monde le bonheur complet dont pourtant il se sent capable; il
est facile de voir qu'il n'y rencontre que des plaisirs imparfaits, passagers. Voilà aux yeux
de la raison une contradiction, il faut l'expliquer. Admettez la vraie solution du problême de la

Explication de cette contradiction par la vraie solution du problême de la destinée humaine.

cette contradiction est nécessaire; c'est un bien.

La vie est une épreuve, nous avons pour tâche de créer la personne humaine.

destinée humaine, la contradiction s'explique. Si le but de la vie est de créer une personne
digne, méritante, il fallait que cette personne pour devenir méritante eut à souffrir, et que
chacun des bonheurs de cette vie fut le prix d'une lutte penible; sans quoi, si notre âme
en développant ses inclinations n'eprouvait aucune contrariété, et si tout ce qu'elle désire lui
était accordé, vivre et dormir serait exactement la même chose. Il n'y aurait pas de
notre part effort, développement personnel et énergique; notre destinée s'accomplirait en
nous sans nous; notre vie ne pourrait être vertueuse, méritante; le mérite et la gloire
de notre développement ne nous appartiendraient pas; il ne serait point notre œuvre;
tels nous serions entrés dans la vie, tels nous en sortirions. Notre développement ne rencontrant
aucun obstacle ne provoquerait aucune énergie de notre part; il se serait accompli sans
que la personne humaine eut mis la main à ce qui se serait passé en elle, pas plus
qu'un ressort ne met de volonté et de calcul dans les opérations qu'on lui fait exécuter,
en sorte qu'en sortant de la vie comme on y entrant nous serions dans la même situation
Mais en présence de cette nature mettez des obstacles, et selon que cette nature agira avec
plus ou moins d'énergie, elle les surmontera, ou succombera. En sortant de cette vie elle sera
autre qu'en y entrant. De toutes les natures militantes, celle qui a fait le plus mal sa tâche
est infiniment supérieure à celle qui ne fait qu'obéir à ses instincts. Le criminel le plus
criminel a le mérite d'avoir fait ce qu'il a fait, d'avoir créé q.q. chose en lui, d'avoir
créé une personne.

Le but de la vie nous révèle une vie future : il nous dit qu'il n'y a pas eu de vie antérieure.

Mais, pour que cette création de la personne, qui est le but de l'homme, s'accomplisse, il est nécessaire que le mal existe ; le mal naît de l'obstacle, il est l'imperfection du bien, et la souffrance en est le signe ; ainsi se trouve expliqué et légitimé le mal par sa nécessité. De plus, le but de la vie nous révèle une autre vie, et nous fait entrevoir quelle elle doit être ; il nous éclaire sur le passé et nous dit que la vie actuelle est la première que nous vivions, puisque une vie antérieure serait inutile, et attendu que notre mémoire ne remonte pas au delà des limites de celle-ci, serait pour nous comme si elle n'avait pas été. Ainsi un plan providentiel éclate dans la destinée humaine, et partant dans l'univers ; il ne s'agit plus que de découvrir les rapports de l'humanité avec le monde physique, qui n'est qu'un accessoire.

Plan providentiel sur l'homme et le monde : leurs rapports.

En sorte qu'on en vient à cette doctrine du christianisme, que l'univers physique n'est qu'un théâtre où l'homme vient jouer son rôle, où l'homme est seul important ; de là à la croyance d'une Providence, d'un Dieu juste, à un système de religion tout entier.

Une providence, un Dieu juste, toute une religion.

Avec la morale du plaisir, impossibilité expliquer cette contradiction entre nos besoins et leur satisfaction en ce monde. Dieu, tout-puissant, peut nous rendre heureux, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ?

Admettez la solution morale épicurienne, la difficulté reste, mais la raison ne lui trouve aucune solution possible. Si le bonheur ou le plaisir est le but de l'homme, il est évident que l'homme n'atteint pas et ne peut pas atteindre ce but ; de tous les plaisirs dont il est capable il ne rencontre que des plaisirs imparfaits. En regard de cette contradiction placez une providence qui ait dit : Il faut que l'homme soit heureux, c'est là son but. Mais Dieu pouvait, si le but de l'homme était le bonheur, organiser l'homme, arranger l'univers de telle sorte que le but pût être atteint ; assurément ce n'est pas la puissance qui lui a manqué. Voici donc une contradiction flagrante entre ce que Dieu a voulu et ce qu'il a fait ce qu'il a pu. Il faut donner une explication à cette étrange difficulté. Or, ou il faut renoncer à toute explication, ou il faut soutenir qu'il n'y a pas de providence, ou bien qu'elle est indifférente à la vie et aux actions de l'humanité. Le bonheur étant assigné comme le but de l'homme, le moyen le plus simple de rendre raison de l'imperfection du bonheur c'est de rejeter la Providence. Il faut que cette conclusion soit bien nécessaire, bien fatale, puisque tous les restateurs de ce système moral ont admis le hasard comme ppe de tout, et supprimé la providence. Voilà le lien qui unit la Morale d'Épicure à sa physique et à sa religion.

On ne peut répondre qu'en disant qu'il n'y a pas de Dieu, ou qu'il est indifférent à la vie de l'humanité. Épicure conclusion.

En outre, l'homme ne pour être heureux, et qui n'est pas complètement heureux en cette vie ne peut pas non plus aspirer et atteindre à la félicité quand vient le moment de la mort ; il ne se [doit] aucun droit de réclamer le bonheur. Pour avoir droit de réclamer le bonheur, il faut partir d'un ppe supérieur, à savoir que le bien d'un être est ce qui est conforme à sa nature ; c'est au nom seul du ppe : toute nature doit arriver à sa fin, que l'homme a droit de réclamer tout le bonheur compatible avec sa fin. La maxime que notre bien est ce qui est conforme à notre nature ne peut s'accorder avec la Morale du plaisir. Dans ce dernier système, qui n'est pas arrivé au bien n'a pas le droit de réclamer la part de plaisir qui lui échappe. Ainsi ce commencement d'existence pour l'homme n'exige pas de suite, et rien ne force d'admettre l'immortalité de l'âme. C'est ainsi que la solution Épicurienne détruit la nécessité de l'âme survivante au corps, nécessité que le stoïcisme est obligé d'admettre, pour que justice puisse se faire, même en croyant à la matérialité de l'âme.

L'homme, à la mort, n'a pas le droit de réclamer la part de plaisir qui lui a échappé.

Inutilité de l'immortalité de l'âme, conclusion.

La providence et l'immortalité de l'âme abolies, il fallait expliquer la nature et l'origine des choses. L'explication d'Épicure est presque en tout celle du matérialisme moderne. Au commencement il ne reconnaît qu'une chose, la matière, se composant d'une infinité d'élémens indivisibles, et gouvernés par deux forces ; l'une qui ne ressemble pas mal à

Le monde n'est qu'une combinaison fortuite d'atomes.

la gravitation les attire tous suivant la ligne perpendiculaire. En eux réside une autre
force qui les pousse dans la direction horizontale; en sorte que suivant une ligne moyenne
entre la perpendiculaire et l'horizontale ils peuvent donner lieu à des combinaisons infinies
par leur concours. Les lois de leur mouvement sont inassignables; c'est le hasard qui y
préside. Un jour, après un mouvement qui durait depuis une éternité, il arriva que ces
atomes se rencontrèrent d'une manière telle qu'un certain ordre de choses une fois établi a trouvé des
conditions de durée. Ainsi notre monde n'est que le résultat de cette combinaison fortuite, et

Dans cette combinaison furent formés l'homme, l'univers, et les dieux, qui, comme nous, cherchant leur plaisir n'ont pas le temps de s'occuper de nous.

dans ce résultat il faut comprendre, l'homme, l'univers, et les dieux en troisième lieu; car les
dieux ainsi que l'homme ne sont qu'un accident, une production un peu plus parfaite que
nous; du reste ils sont constitués comme nous, comme nous ils recherchent leur plaisir, et
ne peuvent pas en conséquence s'occuper du nôtre. Mais on pouvait lui demander,
pourquoi des dieux, et où il avait appris qu'une pareille combinaison eût donné naissance

Insignifiance de l'hypoth. de dieux dans ce système.

à de tels êtres? Il était difficile de répondre. mais comme Epicure avait admis que toutes nos
connaissances nous viennent par les sens, et que les sens sont semblables dans tous, et
comme d'ailleurs il trouvait partout l'opinion qu'il existe des dieux, il en concluait que, le
faux ne pouvant se glisser dans toutes les intelligences, il y avait nécessairement des dieux.
Cette conclusion était mauvaise, et la faiblesse de cette raison n'échappa pas aux successeurs

Suppression des Dieux par les successeurs d'Epicure.

d'Epicure, qui ont supprimé les dieux, et n'ont laissé que le monde avec le hasard.

Les atomes dans leur mouvement perpétuel ont un jour atteint une combinaison durable;
mais comme le mouvement n'a pas cessé, il ne peut finir; le monde, tel qu'il est n'est
pas éternel; les atomes rentreront dans l'agitation primitive, et peut-être un coup de dés
heureux ramènera une autre création. Il est impossible d'arranger la doctrine du plaisir
avec la providence à cause de la contradiction qui existe entre notre nature et sa condition
en cette vie; eh bien! de ces deux choses l'une étant certaine, et l'autre douteuse, il faut
rejeter celle-ci, et nier les dieux; la providence rejetée, il faut admettre pour loi souveraine

4° la Providence rejetée, il faut admettre le hasard comme loi souveraine.

le hasard, c.à.d. la matière pure et simple. Il est inutile d'admettre des êtres intelligents supérieurs;
il est inutile d'admettre autre chose que la matière. Pour notre âme, elle n'est qu'une
collection d'atomes matériels un peu différents des autres, et comme toute collection doit se
dissoudre, il est impossible que l'âme survive au corps.

5° L'âme est une collection d'atomes matériels.

Ainsi, partout où le matérialisme a été professé, on a reconnu pour unique loi le hasard,
et en Morale la doctrine du plaisir; et partout où cette Morale et cette metaphysique
ont regné, il s'est trouvé des pphes qui ont reconnu la matérialité de l'âme et l'athéisme.
Aussi, tous les hommes vraiment forts n'ont jamais manqué d'accepter toutes ces
conséquences. Voyez Hobbes; il n'a pas reculé, non plus qu'Epicure, esprit de la même trempe,
devant la matérialité, la mortalité de l'âme, le droit du plus fort, et l'athéisme qu'il a
hautement proclamé. Ceux qui ayant posé le ppe ne sont pas arrivés à ces conséquences
ont manqué de vue ou de courage; sans quoi ils auraient obtenu les mêmes résultats.

Où il y a eu matérialisme, ou doctrine du plaisir, des pphes ont professé toutes ces conséquences.

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

(495)